Stanley G. Payne

Uno de los libros más claros, profundos e imparciales sobre un tema decisivo para entender nuestra historia.

El catolicismo español

Difícilmente puede escribirse un libro más claro, más imparcial y más sintético sobre un tema tan vasto y polémico como el de la historia del catolicismo español, una de las claves decisivas para entender la esencia y la evolución de nuestro país.

Stanley G. Payne, profundo conocedor de la problemática más intima de la historia de España, hace en este libro una magistral revisión del papel desempeñado por la Iglesia española en el curso de los siglos, desde la Reconquista hasta hoy, y nos muestra la manera como el catolicismo peninsular ha ido adoptando diversas formas al compás de los tiempos, y adaptando su doctrina a las circunstancias más variadas y conflictivas. Estamos ante un gran libro de divulgación histórica, magníficamente documentado, riguroso, veraz y ameno, que se lee con enorme interés, y que gracias a la ponderación y asepsia con que se expresa el autor resulta muy convincente.

Desde los primeros siglos y la lucha contra el infiel hasta las repercusiones que las actitudes del Papa Juan Pablo II han tenido en la Iglesia de España, pasando por la Inquisición, la época del florecimiento escolástico, el regalismo borbónico, el liberalismo de inspiración francesa, la aparición del anticlericalismo, las pugnas de la Segunda República, el nacional-catolicismo de la posguerra y los años del Vaticano II, Payne traza un completísimo panorama de una evolución que es forzoso conocer a fondo para entender debidamente lo que hemos sido y lo que somos.

epublibre

Stanley G. Payne

EL CATOLICISMO ESPAÑOL

ePub r1.0
Titivillus 21.09.2018

Título original: *Spanish Catholicism*

Stanley G. Payne, 1984

Traducción: Pedro Elías

Ilustraciones: Archivo Editorial Planeta, Europa Press, Francisco X. Ráfols, Instituto Municipal de Historia (Barcelona), Mas, Museo del Prado, Paco Junquera/Cover y Ruiz Vernacci

Ilustración cubierta: grabado de Goya titulado "Que se rompe la cuerda", de la serie de *Los desastres de la guerra* (Biblioteca Nacional de Madrid)

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

EX LIBRIS SCRIPTORIUM PROXECTO Gutuilla in culpa est

La historia hispánica, al menos en lo esencial, es la historia de una creencia y de una sensibilidad religiosa.

AMÉRICO CASTRO

Prefacio

No parece que haya que probar la importancia de la religión en la historia de España, tanto medieval como moderna. Esto constituye la principal motivación de este libro. La bibliografía en castellano es tan enorme que no podría absorberse en toda una vida, pero, pese a esto, el tema atrae poco la atención de los hispanistas, que se ocupan ante todo de las cuestiones políticas y socioeconómicas. El presente estudio es producto del esfuerzo de llegar a cierta comprensión de este asunto tan polémico, tanto en su dimensión tradicional como en la moderna. Si resulta de utilidad para otros, quedará en cierta medida justificada la temeridad de haber emprendido esta modesta tarea sobre una cuestión tan principal.

Quisiera expresar mi gratitud, de modo especial, a Luis Apostua Palos, subdirector del diario *Ya*, a José Andrés Gallego, de la Universidad de León, a José Manuel Cuenca Toribio, de la Universidad de Córdoba, a Fernando García de Cortázar, decano de filosofía y letras de la Universidad de Deusto, y a Francisco J. de Lizarda Inda, por su ayuda con la bibliografía y otros materiales. Joaquín L. Ortega, director de *Ecclesia*; Francisco de Azcona, director de la Oficina de Estadística y Sociología de la Conferencia Episcopal Española, y Gustavo Suárez Pertierra, director general de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, se mostraron muy generosos al ayudarme a obtener datos estadísticos al día, mientras que Maureen Flynn fue de mucha ayuda en lo referente al material de consulta. John Connelly Ullman, de la Universidad de Washington, mejoró considerablemente mi manuscrito

con su cuidadosa lectura del mismo y sus numerosas sugestiones, y José M. Sánchez, de la Universidad de SaintLouis, me proporcionó también opiniones de mucha utilidad.

Merecen mi agradecimiento, asimismo, Karen Delwiche, que mecanografió gran parte del manuscrito; Mary Maraniss, que corrigió la obra completa, y el Instituto de Investigaciones en Humanidades, de la Universidad de Wisconsin, que, al otorgarme una beca, me permitió completar este estudio.

STANLEY G. PAYNE

Madison, Wisconsin, junio de 1983.

Introducción

La relación entre religión y cultura plantea siempre un problema importante en el estudio de la religión; en ningún lugar del mundo occidental es esto más visible que en España. Aunque siempre plenamente ortodoxo en su doctrina formal, el catolicismo español es producto de una experiencia histórica y cultural única. Las condiciones peculiares de su historia, junto con los rasgos más sobresalientes de la cultura española, han dado al catolicismo español un tono que puede reconocerse en seguida, por muy incuestionable que sea su fundamento teológico.

La religión desempeñó un papel mucho más directo en la definición de la identidad y la cultura españolas que en otros países occidentales, protegidos durante la Edad Media contra los violentos ataques de una religión diferente y de una cultura oriental. La subsiguiente historia del catolicismo español no se puede comprender plenamente sin antes entender cómo se forjó esta identidad en la Edad Media. Aunque interpretaron en gran parte su religión a través de la cultura medieval occidental común, los reinos españoles dieron también a su relación con el cristianismo un papel especial que no coincidía meramente con el que tenía en el resto de Europa.

La gran crítica dirigida al catolicismo español, que desde alrededor de 1965 formularon a menudo los propios escritores católicos españoles, es que su religiosidad ha sido muy «barroca», externa, extravagante, dada a la forma, a la exhibición y a la convención, pero carente de experiencia o compromiso religiosos personales, de espiritualidad interna, de reflexión sobria y soste-

nida. Esta crítica convencional es correcta como descripción de una tendencia general, pero es, a la vez, y en cierta medida, una caricatura, puesto que evidentemente no constituye toda la verdad.

Hasta cierto punto, lo mismo podría probablemente decirse del cristianismo medieval en general. Por razones a las que se aludirá en los dos primeros capítulos, a España le resultó más difícil que al resto de la Europa occidental trascender la estructura medieval de la cultura. Por eso, las glorias del Siglo de Oro español —los siglos XVI y XVII— representaron, en gran medida, el desarrollo de la cultura y el cristianismo tradicionales, aunque con algunos rasgos nuevos, es cierto.

Pero sería un error considerar el catolicismo español como una comunidad tradicional o un culto nacional sin honda fuerza espiritual o sin capacidad creadora. La expresión de esta fuerza espiritual puede verse en las múltiples realizaciones en ese período del catolicismo español, tanto intelectuales como espirituales. El desarrollo renovado de las misiones cristianas en la baja Edad Media fue parte de esto, y el subsiguiente y enorme esfuerzo de evangelización en el imperio y algunas otras partes del mundo exterior representó una empresa religiosa de proporciones excepcionales y sin apenas precedente. Que se terminara con un fracaso relativo, incluso en Hispanoamérica —que nunca se ha transformado en una sociedad católica a escala europea—, no debe disminuir la comprensión de su originalidad, alcance e intensidad.

Al mismo tiempo, puede hallarse una considerable ambigüedad verbal sobre la religión en la expresión cultural común de ese pueblo que fue tan católico. La ubicuidad virtual de la sacralización formal en la cultura tradicional puede ayudar también a explicar el hecho de que España sea asimismo la clásica tierra de la blasfemia. A nivel verbal popular, los españoles han reconocido siempre el abismo existente entre la teoría espiritual y la

práctica social y personal, reflejada en una multitud de proverbios y dichos.

Relacionada con esto, hallamos la cuestión práctica de decidir lo que exactamente ha representado, en términos de costumbres y de desarrollo institucional de la sociedad, la religión española, encajada mayormente en un tipo concreto de cultura religiosa. Comparada con el protestantismo de la Europa septentrional, no ha desarrollado un agudo sentido de la ética y de la responsabilidad individuales, pues la moral española, como la de gran parte de Europa meridional y oriental, se ha orientado en considerable medida hacia el comportamiento del grupo, el subgrupo y la familia. En otro contexto socionacional, este comportamiento se ha calificado de «familiarismo amoral», amplios aspectos del cual han estado ciertamente presentes en España. Pero importa no simplificar en exceso, pues se puede caer en una generalización exagerada, como la de Gerald Brenan cuando afirma que «los españoles no tienen sentido de la equidad», aunque se refiera a una falla real de la sociedad y la historia españolas[1].

La transformación institucional moderna de España generó más conflictos en las relaciones entre el Estado y la Iglesia y por un período más largo que en cualquier otro país del mundo. Esto se ha imputado unas veces a la naturaleza peculiar del catolicismo español, otras a la debilidad del liberalismo español, otras al atraso del desarrollo socioeconómico en comparación con la Europa noroccidental. Ninguna de estas causas deja de estar presente, pero cada una es insuficiente por sí misma, pues el tumulto del conflicto español por razones político-religiosas se deriva de la complejidad de la historia española y de las múltiples influencias culturales e institucionales que se han ejercido en ella. En abstracto, el modelo español ha sido como el de la mayor parte de los países católicos, pero en su ritmo, muchos de sus rasgos y su intensidad, ha sido un caso único. La reacción carlista, más vigorosa y duradera que en cualquier otro país europeo, fue un fe-

nómeno que iba mucho más allá de sus dimensiones religiosas, por muy importantes que fuesen. El renacimiento católico de fines del siglo XIX tuvo su paralelo en algunos otros países católicos, pero su desarrollo y sus aspectos fueron característicamente españoles. De igual modo, el intento reaccionario franquista del nacionalcatolicismo puede encontrar paralelos en la Europa central y oriental (Austria, Polonia, Lituania, Croacia, Eslovaquia), mas su alcance y duración fueron peculiares de España.

Se ha acusado a menudo al catolicismo español de ser teocrático, de dominar al Estado, aunque se está más cerca de la verdad si se señala que en períodos importantes de la historia de España la Iglesia se vio dominada por un Estado oficialmente ultracatólico. Si bien las jerarquías eclesiásticas nunca estuvieron dispuestas a aceptar de buena gana el principio de la plena libertad religiosa en España —por lo menos no hasta 1970—, los más radicales de los regímenes liberales de los siglos XIX y XX nunca ofrecieron la alternativa de una Iglesia plenamente libre en un Estado libre, sino que intentaron combinar restricciones y discriminaciones especiales con el gobierno representativo; no es sorprendente que fracasaran en un empeño tan contradictorio. Las expresiones culturales dominantes del catolicismo español no llegaron a adquirir plena forma hasta el siglo XVI, pero después persistieron durante cuatro siglos, hasta los años postreros del régimen franquista. La historia del catolicismo español no ha de buscarse meramente en la vida espiritual del clero y de los fieles, o en la expresión general de su cultura religiosa, sino también en su interacción con las instituciones nacionales y la sociedad durante todo ese período.

I
Religión e identidad en la Hispania medieval

En ningún otro pueblo del mundo la historia y la cultura están tan totalmente identificadas con el catolicismo como en el de España. Esta identidad especial se deriva no tanto de los primeros siglos de la experiencia cristiana en la península, cuanto del gran fenómeno histórico de la reconquista cristiana. Es mucho más un producto de la Edad Media, en toda su complejidad, que de la postrera cristiandad clásica o romana. La historia de la Iglesia católica en la península se remonta muy allá del período romano, pero si bien la Iglesia logró gran preeminencia y una situación plenamente oficial en los tiempos últimos de Roma y en los visigóticos, la historia de este catolicismo temprano es sólo el preludio del pleno desarrollo de la religión en España.

El carácter especial del catolicismo español se deriva ante todo de una paradoja, pues se desarrolló como respuesta a la mayor catástrofe de la Iglesia: el triunfo del islam en casi toda España a partir del año 711. Entre todos los territorios conquistados por los musulmanes y luego islamizados, sólo España consiguió desprenderse del dominio político y militar de los moros y, además, volver a cristianizar el territorio recobrado. El desarrollo original de la cultura y las instituciones hispánicas arranca de la resistencia de la sociedad cristiana en las zonas montañosas septentrionales de la península a lo largo de los siglos VIII y IX, resistencia asociada, a su vez, con la primera cristalización de la nueva civilización de la Europa occidental en el mismo período.

La súbita y asombrosa conquista de la mayor parte de la península por los musulmanes, en 711-714, puede explicarse primordialmente por las debilidades políticas de los gobernantes, pero con toda evidencia no por una debilidad comparable del cristianismo hispánico en general, durante el período visigodo.

En realidad, la Iglesia española era uno de los sectores más vigorosos de la cristiandad latina de aquella época. En el siglo IV había contado, entre sus grandes personajes, al obispo Osio de Córdoba, consejero religioso del emperador Constantino y figura principal del Concilio de Nicea (325), a un papa, Dámaso (336-384), y a dos importantes poetas latinos cristianos, Juvencio y Prudencio. Este desarrollo alcanzó su mayor florecimiento en el siglo VII.

Después de la conversión, en 587, de la dinastía visigoda arriana, la interpenetración entre la Iglesia y el Estado progresó más que en cualquier otro reino europeo de la época. En esta relación, la corona tenía mano férrea, en contra de lo que sostienen vagas nociones sobre el origen visigodo de una supuesta «teocracia española». La jerarquía eclesiástica ejercía también, sin embargo, una influencia importante, pues participaba de modo decisivo en aspectos clave de la vida del país. La Iglesia consiguió establecer una estructura legal formal para un Estado en el cual las relaciones jurídicas habían sido limitadas y fragmentadas. La monarquía se encontró, así, sujeta, en cierto modo, a las leyes del reino y su sucesión electiva fue normalmente ratificada por los concilios eclesiásticos, celebrados en Toledo, capital y sede metropolitana al mismo tiempo. Estos concilios definieron una política religiosa específicamente nacional, frente a la corona, en cuestiones de paz y guerra y respecto a la única minoría religiosa de importancia, la judía. Dirigentes notables, como san Isidoro de Sevilla, definieron la función moral del poder del Estado y consiguieron la aceptación teórica, por lo menos verbal, de la doctrina del poder transmitido del pueblo a la corona. En cam-

bio, era la corona la que designaba los cargos de la jerarquía eclesiástica, en consulta verbal y de acuerdo con los metropolitanos. En la mayor parte de las cuestiones políticas y administrativas que afectaban a la Iglesia, la voluntad de la corona prevalecía.

La Iglesia hispánica bajo los visigodos era uno de los sectores mejor educados de la cristiandad latina. A este respecto, su situación resultaba superior a la de la Francia merovingia que, después de la caída del reino visigodo, recibió a varias figuras importantes de la Iglesia hispánica que ayudaron a su desarrollo. La lumbrera hispánica era, desde luego, el gran Isidoro, el más destacado polígrafo de la Europa del siglo VII. Los veinte volúmenes de sus *Etimologías* registraban la mayor parte de los conocimientos del mundo clásico y fueron reproducidas a mano, y más tarde en imprenta, durante casi mil años. San Isidoro escribió la primera historia de España, la *Historia Gothorum*, y el *«De laude Spaniae»* con que empezaba le ganó la reputación de ser el primer patriota español consciente de serlo o, por lo menos, el primer publicista patriota. La Iglesia era sin duda alguna la institución más importante en la vida de los habitantes de Hispania y actuó como representante e intercesor suyo en mucho mayor grado que cualquier organismo del Estado.

No puede considerarse, sin embargo, que el esfuerzo moralizador de san Isidoro y de otros eclesiásticos tuviera más que un modesto efecto en la conducta de la monarquía y la élite visigoda. Aunque las condiciones mejoraron en el último siglo visigodo, antes del año 610 más gobernantes visigodos murieron por asesinato que de muerte natural. Las persistentes luchas intestinas en la élite fueron la causa final del derrumbamiento del reino. No obstante, la monarquía católica estuvo algo más institucionalizada y algo más aculturada (y fue algo menos violenta también) que su predecesora arriana.

La empresa conquistadora musulmana, tanto en el Oriente Medio como en España, sigue siendo oscura. Una explicación

corriente consiste en señalar la «podredumbre» de las instituciones visigodas, pero no está claro que las instituciones del reino hispánico se hallaran en peores condiciones generales que las de la Francia merovingia o de la Inglaterra anglosajona, aproximadamente por la misma época. Simplemente estamos más enterados de las fallas visigodas porque en la península han sobrevivido más registros y crónicas. Además, las intensas rivalidades y antipatías religiosas entre las distintas iglesias cristianas del Mediterráneo oriental, que a veces se estima que facilitaron allá el triunfo musulmán, no tenían su contrapartida en España. Incluso los musulmanes quedaron asombrados y hondamente impresionados por la relativa facilidad con que la mayor parte de la península cayó en poder de sus modestas fuerzas, cosa que sólo pudieron explicar como resultado de la inescrutable voluntad divina.

El fracaso de la élite visigoda fue, desde luego, decisivo. Las intervenciones extranjeras no eran una novedad. Bizancio había ocupado antaño, y por cierto tiempo, el extremo sudoriental de la península, y hubo también varias invasiones de los francos. La subversión del clan de Witiza, que había perdido poco antes la corona en provecho de un rival, fue un factor clave. Uno de sus miembros, el obispo Opas de Sevilla, desempeñó un papel crucial al desaconsejar la resistencia, después de las victorias iniciales de los musulmanes. Aunque estas maniobras acabaron en un desastre, las distintas combinaciones de traiciones y oportunismo entre los nobles visigodos fueron probablemente la clave del triunfo musulmán.

La idea de que la España visigoda cayó ante un alud abrumador de fervor y poderío islámicos no resulta más convincente en el terreno espiritual que en el militar. En 711, la expansión del islam llevaba ya un siglo y no sabemos siquiera con seguridad que los norteafricanos de la primera oleada de invasores estuviera plenamente convertida a la nueva religión, puesto que la mayoría fueron reclutados entre las cabilas del Marruecos septen-

trional, que habían sido cristianos. No hay que descontar, desde luego, la función del fervor islámico, pero la política inicial de los invasores, su tolerancia religiosa, tuvo igual o mayor importancia. Los cristianos hispánicos pudieron tener a lo primero dificultades en ver al islam como otra cosa que una especie de heterodoxia no malévola. (En realidad, durante siglos fue corriente mirarlo como una herejía más que como una religión completamente diferente). La mayor parte de la población de la península no se dio cuenta de la decisiva importancia de lo que a lo primero pareció ser una ocupación político-militar más bien superficial. Los musulmanes eran tan pocos en número, y los árabes entre ellos todavía menos, que no se les podía reconocer fácilmente como la vanguardia de un cambio definitivo en cultura y civilización. Hay que recordar que en el siglo VIII, antes de que la «civilización occidental» hubiese realmente empezado, la diferencia en tecnología, cultura y modo de vida entre la sociedad católica del Mediterráneo occidental y la musulmana de África del Norte o del Mediterráneo oriental era menor que la existente al final de la Edad Media entre, pongamos por caso, España y el Magreb o el Cercano Oriente.

La población católica no estaba todavía acostumbrada a resistir a los señores militares. Otras pequeñas bandas de visigodos o de suevos habían vagado antes por la península, virtualmente sin encontrar oposición. Después del derrumbe de la élite y de su fuerza militar, desapareció la resistencia por parte de la población cristiana. Además, para el hombre del común había ciertas ventajas visibles en el gobierno de los musulmanes. El impuesto sobre los infieles, que debían pagar inicialmente todos los cristianos, era inferior al parecer a los impuestos cobrados por el sistema visigodo. La minoría judía, que había sufrido algunas veces duras persecuciones en el Estado católico visigodo, no podía sino ganar con el sistema islámico de dominio.

El subsiguiente proceso de aculturación islámica y oriental que tuvo lugar en la península entre los siglos VIII y X es uno de los fenómenos más fascinantes, aunque todavía oscuro, de la historia hispánica. Se llevó a cabo, ante todo, por medio de la difusión cultural y la conversión, y no por la inmigración en masa. Los movimientos demográficos desde el Cercano Oriente a la península continuaron por tres siglos, pero las cifras de los afectados eran bajas. La mayor parte de la inmigración islámica procedía del Magreb, que había absorbido muy poco de la alta cultura y de la tecnología de los musulmanes del Mediterráneo oriental. La orientalización de la mayoría de la población hispánica nativa no fue inmediata, y la vieja imagen de la gente pasándose en masa al islam, en una o dos generaciones, es probablemente errónea. La orientalización cultural masiva comenzó sólo con el establecimiento del emirato independiente de Abderramán I (756-788), pero hasta el reinado del emir Abderramán II (822-852) no se completó la consolidación, ni siquiera en términos políticos y administrativos, del nuevo sistema islámico. Ya entonces una minoría importante de la población nativa se había convertido. Aunque los musulmanes no constituían, al principio, más que un puñado de la población, el nuevo reino de al-Andalus (nombre árabe de Hispania) no tenía que temer una rebelión cristiana interna. Con un semimonopolío musulmán de la fuerza militar, las luchas internas fueron, en principio, casi exclusivamente intraislámicas, como ocurría también en el Cercano Oriente. La población hispánica había hecho poco para oponerse a los visigodos y no hay pruebas de que no fuese igualmente sumisa mientras se respetaran los términos de la capitulación original. Pero una vez estuvo bien consolidado el emirato, se tendió a aumentar los impuestos y otras formas de presión, y se aceleró el ritmo y número de las conversiones. Al mismo tiempo se expandían más rápida e intensamente los modelos de difusión cultural que irradiaban del Cercano Oriente árabe. A

mediados del siglo IX se estaba desarrollando en el sur, el este y el centro de la península una nueva sociedad oriental. La islamización acelerada fue probablemente la causa del movimiento de los «mártires de Córdoba» de los años 850-859, durante el cual varias docenas de portavoces cristianos fueron ajusticiados por desafiar directamente al islam. Pronto se puso término a esta confrontación religiosa, mediante la combinación de represión musulmana y de disuasión por parte de los personajes cristianos locales, mientras avanzaba firmemente la islamización de la sociedad andaluza.

El futuro del catolicismo hispánico no radicaba en la mayoría cristiana de al-Andalus, aunque siguiera siendo mayoría durante casi dos siglos, sino en la sociedad resistente independiente que surgió casi inmediatamente en las montañas del norte. Gran parte de este territorio era —y es— relativamente desolado e inhóspito —aunque su paisaje no carece de grandeza—, y a excepción de la región costera y semiurbana de Galicia, había alcanzado muy poca importancia y prosperidad en las épocas romana y visigoda. Con la excepción, de nuevo, de Galicia, era la región menos formalmente cristianizada de la península. Los mismos factores de geografía y logística que hicieron difícil y poco atractiva para los nuevos señores musulmanes la conquista de las alturas norteñas, habían dificultado su plena incorporación a la anterior cultura y a la administración hispanocristianas. Sabemos muy poco de la situación exacta de esta sociedad de resistencia en sus primeras generaciones, pero se desarrolló una notable nueva simbiosis entre los habitantes relativamente libres de la región, los visigodos emigrados que se aferraban a su independencia y los refugiados cristianos del sur. Casi desde sus comienzos fue militantemente cristiana y su fe cristiana resultó esencial para la conservación de su libertad y su determinación y para soportar las duras pruebas de los tres siglos siguientes.

En una generación se formó en el noroeste el núcleo clave de la resistencia: el reino de Asturias. Ya a mediados del siglo VIII, Asturias aprovechó la primera guerra civil importante entre los invasores islámicos para extender sus fronteras hasta las laderas más expuestas del sur y para incorporar a los refugiados cristianos de las zonas fronterizas y hasta probablemente también del corazón de al-Andalus.

La Iglesia asturiana nunca reconoció la autoridad del metropolitano de Toledo, que actuaba bajo el dominio musulmán. A fines del siglo VIII se había engendrado ya un abierto antagonismo entre los sectores políticamente independientes y los dependientes de la cristiandad hispánica, antagonismo que tomó la forma de la llamada controversia adopcionista. Tal vez con la esperanza de refutar las acusaciones musulmanas de que los cristianos adoraban a tres dioses distintos, el metropolitano de Toledo, al referirse a las dos esencias de Cristo, habló de su «filiación natural» con lo divino y su «filiación adoptiva» con lo humano, difiriendo así de la interpretación unificada que llegó a ser ortodoxia en la cristiandad latina. Por reducida y débil que fuese la cultura asturiana, pronto estableció lazos con los principales centros de la cultura occidental cristiana en Francia e Italia. Sus dirigentes se enorgullecían de su ortodoxia cristiana —sin duda para marcar claramente su distanciamiento del islam y sus dependientes—, y llevaron a Roma la cuestión del adopcionismo, para que la resolviera. Es posiblemente la primera vez que los hispanocristianos invocaban la autoridad papal. En 794, Roma excomulgó al metropolitano de Toledo. Bajo Alfonso II el Casto (791-842), la monarquía asturiana creó un sistema eclesiástico independiente de Toledo, afirmando así la especial identidad de Asturias y la legítima autoridad de sus instituciones como herederas del reino visigodo.

Las relaciones entre la monarquía y la Iglesia, en Asturias, fueron muy estrechas, con un predominio de la corona aún mayor

que en el anterior reino visigodo. Tanto fue así que el principal especialista sobre este período, Claudio Sánchez Albornoz, ha sugerido que sería más apropiado hablar de la administración de la Iglesia por la monarquía que de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Como en la contemporánea Francia carolingia, se aceptaba que el papel del rey cristiano consistía en la dirección activa y en la reforma en los asuntos de la Iglesia, cuando resultara necesario. Así se estableció, bien pronto, una práctica que, con distintos grados de celo, fue seguida por la corona española durante un milenio.

No era posible sostener la riqueza, el refinamiento y la erudición de la Iglesia visigoda en el pequeño y atrasado reino de Asturias y León, pero la intensidad de la fe religiosa entre los primeros asturianos no es motivo de duda. Se trataba de una fe simple, marcial, prenacional, que no implicaba ninguna vacilación ni permitía ninguna excepción. Hay indicios de que, en los primeros siglos, los asturianos y leoneses eran más exigentes con su clero que en tiempos posteriores. Pueden documentarse en las crónicas algunos casos en que habitantes ordinarios de los pueblos o campesinos se unieron para atacar o castigar a frailes o monjas considerados culpables de conducta inmoral o ligera. El clero asturiano produjo una figura que, en cierto sentido, puede llamarse el primer intelectual español de categoría, el monje Beato de Liébana, nacido hacía la mitad del siglo VIII. Fue el más vigoroso portavoz de la posición asturiana en la controversia adopcionista, con un estilo polémico rudo y brutal (acusó al metropolitano de Toledo de ser «los testículos del Anticristo»). Escribió también, al estilo medieval, el primer *best-seller* español, pues sus *Comentarios sobre el Apocalipsis* se copiaron muchas veces en Asturias y León durante los dos siglos siguientes. La visión escatológica y de duras pruebas encajaba en la militante sociedad cristiana de la frontera, sujeta a frecuentes traumas por los ataques sarracenos. El *Apocalipsis* del Beato tuvo, al parecer, mucho

menos éxito entre los pobladores más resguardados y refinados de Galicia. Este sabio reunió una numerosa biblioteca —por aquel tiempo— y mostró una amplia erudición. Ayudó a inspirar una escuela de iluminación de manuscritos que luego ejerció cierta influencia en Francia y el resto de Europa occidental. Ardiente patriota católico, el Beato afiló de modo especial la identidad cristiana y su antagonismo frente a los musulmanes. También ayudó a preparar el camino para que se adoptara a Santiago como el nuevo patrón nacional y probablemente compuso *O Dei verbum*, primer himno importante en su honor.

ORÍGENES DE LA IDEOLOGÍA ESPAÑOLA

En los comienzos del siglo IX, durante el reinado de Alfonso el Casto, surgió la primera expresión directa de lo que iba a convertirse en la ideología milenaria española: catolicismo patriótico, reconquista y expansión. No es posible concretar los términos exactos con que se definió esto, pero la monarquía asturiana adoptó pronto como objetivo la recuperación de la independencia política para cuanto territorio peninsular fuera posible, y la restauración de su identidad cristiana. Ya en 760, tras una creciente inmigración cristiana a Asturias, y la primera generación de contraataques triunfantes, hubo destellos de la idea «neogótica» de restaurar la monarquía hispanocristiana de los visigodos. Este concepto identificaba también la misión política y militar de la sociedad con sus creencias religiosas, y al llegar el siglo IX, las crónicas hablaban ya de la lucha religiosa contra los sarracenos como principal motivo de los combates fronterizos.

Otra dimensión se agregó con el descubrimiento de una impresionante tumba en Galicia central, a principios del siglo IX, que proporcionó al reino un patrón espiritual especial, pues pronto se la llamó el sepulcro de Santiago —es decir, san Yago o san Jaime, hermano de Cristo—, al que luego se proclamó patrón de Asturias y León. La función especial de san Jaime estriba en su transformación en «Santiago Matamoros», jefe espiritual de

la lucha contra los musulmanes, hasta el punto de que Américo Castro ha visto el culto de Santiago como la creación de un «anti-Mahoma» especial, sobrenatural. Al agudizarse el conflicto, se describió más adelante a Santiago cabalgando por los cielos en un corcel blanco, espada en mano y llevando a los cristianos a la victoria.

El culto de Santiago, en su templo de Compostela, acabó creando con el tiempo uno de los principales centros de la cristiandad occidental, meta de una de las peregrinaciones internacionales más concurridas de Europa y fuente de una identidad y orgullo especiales para los acosados cristianos del noroeste. Mientras que los pequeños condados cristianos de los Pirineos se consideraban como partes menores de un marco político mayor (el imperio carolingio), los gobernantes de Asturias proclamaban una identidad muy particular, como herederos de los visigodos, encargados de una amplia misión y asistidos por una forma concreta de ayuda divina.

Decir esto no es presumir que en el siglo IX la monarquía asturiana tuvo ya como programa inmediato y consciente la total reconquista. Esta pretensión no hubiese sido realista ante la cristalización de la poderosa, rica y refinada sociedad musulmana de al-Andalus. Los recursos de los asturianos y de los diminutos condados al este de los mismos eran muy menguados en comparación con los de los sarracenos. Este objetivo de la reconquista surgió sólo a fines del siglo IX, cuando una guerra civil en al-Andalus provocó la esperanza momentánea de una gran reconquista. Las esperanzas apocalípticas, tanto en el norte como en el sur, durante ese período, alcanzaron su cima en los dos últimos decenios del siglo.

La ideología española llegó así a su plenitud primera en el reinado de Alfonso III el Magno (886-911), al parecer el primer rey hispanocristiano que reclamó el título de emperador. Si realmente Alfonso el Magno usó este título —y las fuentes no son ine-

quívocas a este respecto—, se refería sólo a las tierras de la península, parte del patrimonio legítimo de la monarquía visigoda. A partir de Alfonso el Magno se restablecieron algunas formas de la corte visigoda, como el rito tradicional de la consagración real. Este catolicismo neogótico y prenacionalista parece haber sido particularmente estimulado por los clérigos y los frailes inmigrados de al-Andalus, refugiados del dominio islámico.

El objetivo neogótico de la reconquista y la reivindicación de la cristiandad no era necesariamente comunicado a la sociedad asturiana en su conjunto ni se convirtió forzosamente en el motivo dominante de las relaciones cristiano-musulmanas. Representaba la doctrina de los elementos de la corte ideológicamente conscientes y en especial del alto clero, pero al principio pudo haberse escasamente divulgado entre la gente común. Posiblemente, las luchas fronterizas contra el islam se produjeron en muchos casos por motivos más simples de tierras, botín o mera autodefensa. No hubo tampoco en los siglos IX y X ninguna idea concreta de cruzada, de una guerra divina por Dios *per se*, aunque esta idea podía derivarse sin dificultad de un conflicto continuo, motivado en parte por las diferencias religiosas. El tono de la reconquista inicial fue siempre por lo menos tan político como religioso, por el derecho legal a recobrar el patrimonio territorial ocupado por la fuerza. En esa era apenas empezaba el desarrollo de la personalidad de España. Su elaboración sería labor de toda la Edad Media, y sólo culminaría en el siglo XVI, con la difusión del concepto según el cual el pueblo español era el nuevo pueblo elegido de Dios, equivalente a los hebreos de los tiempos antiguos.

LOS MOZÁRABES

En contraste con Asturias y las regiones norteñas, la mayoría cristiana original de al-Andalus, incapaz de resistir las presiones políticas y la influencia de la nueva cultura oriental, sufrió una constante decadencia. La inmigración islámica, aunque limitada

en número, introdujo nuevas tecnologías agrícolas e hidráulicas, nuevas industrias artesanales y técnicas orientales de construcción naval. Esto estuvo acompañado por una cultura en lengua árabe que llevó consigo la alta sabiduría y conocimientos del mundo clásico y posclásico del Cercano Oriente. Era difícil resistir al empuje y a la brillantez de este nuevo complejo cultural, combinado con su casi completo dominio político y militar. En el siglo X, los cristianos de las ciudades andaluzas habían comenzado ya a emplear el árabe, por lo menos con ciertos fines, y a adoptar los estilos económicos y sociales islámicos. Los cristianos de al-Andalus acabaron siendo llamados mozárabes, nombre derivado del árabe *musta'rib* (arabizado).

Con la cristalización de la nueva alta cultura oriental, aumentaron constantemente las presiones, pues el sistema islámico era, en el mejor de los casos, de tolerante discriminación. Los cristianos nunca gozaron de iguales derechos en una sociedad conquistada por los musulmanes, y las garantías, al principio muy amplias, que les dieron originalmente, iban disminuyendo poco a poco. Se les permitía todavía practicar en privado su propia religión, pero su autonomía cultural iba reduciéndose. Aunque los mozárabes fueron perdiendo inevitablemente categoría social, por mucho tiempo mantuvieron la dignidad e integridad de su propia cultura, y nunca perdieron por completo el contacto personal y cultural con el Occidente cristiano. Sin embargo los rasgos heterodoxos de su cultura adquirieron inevitablemente mayor preeminencia. Fueron frecuentes los matrimonios de mujeres cristianas con hombres musulmanes, cuyos hijos se educaban en el islamismo. Incluso dentro de las familias mozárabes se llegó a practicar el divorcio legal, siguiendo las leyes islámicas. La ordenación de los sacerdotes fue apartándose de las normas canónicas, y el concubinato y la fornicación de los clérigos eran, quizá, más extendidos que en la mayor parte de la Europa occidental

(aunque los principales testimonios sobre esto proceden de musulmanes hostiles).

Hubo mozárabes que se unieron a las numerosas rebeliones regionales que formaron la gran *fitna* (agitación) de la última parte del siglo IX, pero a fin de cuentas, su única salvación residía en la emigración hacia el norte cristiano. El éxodo de cristianos de al-Andalus era constante, si bien se hizo especialmente numeroso en diversos momentos del siglo IX y comienzos del X. Esto redujo aún más su número en el al-Andalus. Cuando el emirato andalusí se restableció firmemente y se convirtió en la mayor potencia del Mediterráneo occidental, bajo Abderramán III (912-961), los musulmanes formaban ya la mayoría de su población. Esto se había logrado por medio de la conversión y la absorción, y sólo de forma secundaria por la inmigración. La minoría mozárabe se fue encogiendo hasta convertirse en un grupo cada vez más fosilizado.

EL CRECIMIENTO DEL CRISTIANISMO DE LA ESPAÑA SEPTENTRIONAL

Aunque resulte imposible cuantificarla, la inmigración de mozárabes del sur constituyó probablemente un factor importante en el crecimiento de los reinos cristianos de la España septentrional. Durante la mayor parte de los siglos IX y X, la cultura cristiana del norte de España fue estimulada y probablemente dominada por el saber de los mozárabes inmigrantes, que ayudaron a acentuar su identidad cristiana y, al parecer, desempeñaron un papel principal en el desarrollo de la ideología cristiana española.

La inmigración cristiana procedía no sólo de al-Andalus, sino también, por lo menos en pequeña parte, de la población cristiana que subsistía en África del Noroeste. Hay ciertos indicios arqueológicos de que este último tipo de inmigración se concentró en los territorios orientales de Castilla y León —la región fron-

teriza de Castilla—, y se emitió la suposición que esto tuvo cierta influencia en modelar el carácter militante del castellano.

A partir del siglo IX, los monasterios desempeñaron un papel vital en los asuntos tanto religiosos como seculares de los reinos hispánicos. En ellos se consagraba mucho tiempo a la oración y la devoción —su función primordial—, pero también a actividades de erudición y de educación. Los monasterios eran de primordial importancia también en los aspectos sociales, económicos, culturales y hasta militares de los reinos cristianos. En medio de una sociedad casi íntegramente rural, desempeñaron las funciones de la ciudad, de la fortaleza y del mercado, y hasta se convirtieron en centros de difusión tecnológica, fomentando nuevos modos de cultivo de la vid y de producción del vino y ayudando a introducir mejores técnicas agrarias y de irrigación. Aunque los monasterios españoles —como la sociedad medieval española en general— fueron menos innovadores que los de otras partes de la Europa occidental, su influencia se dejó sentir profundamente, en el terreno práctico tanto como en el espiritual. En esto eran típicos de la forma de vida monástica occidental, muy distinta de la oriental, dedicada casi exclusivamente a la devoción, la contemplación y la vida retirada.

La riqueza eclesiástica en tierras donadas creció de manera constante. La mayor concentración de tierras de la Iglesia estaba en Galicia. Las formas sociales y económicas de Castilla ofrecían cierto contraste, pues en ella las donaciones y fundaciones, aunque grandes en número, tendían a ser relativamente menores en superficie, por lo que las jerarquías eclesiásticas castellanas tenían en los consejos públicos un lugar menos imponente que en Galicia y León.

Ya en la segunda mitad del siglo IX comenzó a surgir en Asturias una arquitectura religiosa característica. El palacio de Santa María de Naranco y la iglesia de San Miguel de Lillo, cerca de Oviedo, son hoy las mejores muestras existentes de lo que se ha

llamado el prerrománico asturiano, notable por su tendencia a la vertical, sus novedades en la construcción de arcos, en el diseño del crucero y el ábside y por el temprano empleo de los contrafuertes.

En contraste con la Iglesia de León, regionalmente semiautónoma y algo arcaica, la de los países catalanes se organizó directamente bajo el sistema administrativo de Roma, desde finales del siglo VIII. La liturgia y las formas nativas hispanovisigodas persistieron en León, pero en Cataluña —que no consiguió una sede metropolitana cispirenaica propia hasta el siglo XI— las formas visigodas cedieron rápidamente el lugar al rito romano. Las dotaciones y fundaciones económicas y la influencia política de la Iglesia en Cataluña fueron más típicamente feudales. Allí también la Iglesia pronto amasó una considerable riqueza y gozó de una mayor autonomía local, debido a la descentralización de la autoridad política. Los monasterios catalanes fueron firmes partidarios de la corona carolingia, incluso durante su decadencia, en oposición al poder local de los condes y otros señores. Las tensiones entre el Estado y la Iglesia fueron más fuertes en Cataluña que en León. Tal vez el ejemplo más atroz de ellas sea la suerte de Arnulfo, arzobispo de Narbona, que en 912 excomulgó al conde Sunyer II de Ampurias. Los hombres del conde emboscaron al desventurado arzobispo, lo cegaron y mutilaron y le arrancaron la lengua antes de que muriera.

Entre Cataluña y León existió por cierto tiempo un territorio en parte pagano, pues la cristianización de la población vasca no se emprendió hasta el siglo X. A fines del mismo se había convertido a la mayor parte de Navarra, pero los habitantes de Vizcaya y Guipúzcoa no entraron plenamente en la esfera cristiana hasta después del establecimiento del obispado de Álava, en el siglo XI. La toma del poder en Navarra por una nueva dinastía cristiana, en el año 905, orientó el país hacia una política de expansión a costa del islam, y la conquista por Navarra de parte de la región

de La Rioja fue uno de los pocos avances territoriales cristianos en el siglo X.

LA GRAN RECONQUISTA

Los años que siguieron inmediatamente al final del primer milenio de nuestra era marcaron un punto decisivo en la historia peninsular, pues el poderío del califato de Córdoba, después de alcanzar su cenit, se hundió en dos generaciones. La implosión político-militar de al-Andalus es apenas menos difícil de explicar que el derrumbamiento de los visigodos. Durante el siglo X, al-Andalus avanzó firmemente hacia una cima de prosperidad y refinamiento que se tradujo, en la capas gobernantes, en una afición a la facilidad y el lujo bordeando la decadencia declarada. La degeneración de la dinastía reinante alentó la usurpación militar dentro del sistema musulmán, y esto pronto minó su estructura institucional central. El usurpador, Almanzor (Al-Mansur), se apartó de las formas militares tradicionales y trató de formar una nueva élite armada diferente del sistema establecido. La inmigración de nuevos elementos bereberes, especialmente de fuerzas militares, provocó intensas fricciones con los musulmanes hispánicos. El intento de superar las rivalidades con una llamada a la jihad (guerra santa musulmana) en un ejército que incluía también a mercenarios cristianos andaluces, no pudo disfrazar el hecho de que el gobierno de Córdoba había perdido su legitimidad tradicional (y también religiosa), y confiaba en la fuerza bruta. Después de la muerte del hijo de Almanzor en 1008, pronto se rompió este despotismo semicentralizado, que descansaba en un equilibrio más bien frágil entre regiones y grupos étnicos.

Incluso cuando ocurrió el colapso musulmán definitivo, los territorios que quedaban en al-Andalus eran superiores en riqueza y refinamiento, pero sus gobernantes habían perdido la capacidad de defenderse y se encontraban ante el dilema de verse vencidos por los cristianos militantes y militarmente vigorosos, o de subordinarse en su totalidad a los fanáticos marroquíes a

quienes, con renuencia, llamaron en su ayuda. El dilema de la sociedad de al-Andalus es notablemente similar al de la moderna Europa occidental, superior económica y tecnológicamente a la Unión Soviética, pero militarmente inferior a ella.

La principal reconquista cristiana ocurrió durante el período de unos dos siglos, entre, aproximadamente, 1035 y 1250. Se volvió a ocupar cerca del 80 % del territorio de la península durante este período, que está marcado por las invasiones marroquíes de los almorávides y los almohades (1086-1212), que lo dividen en dos fases principales: la del siglo XI y la del siglo XIII. A mediados del último, la península hispánica había sido devuelta en su mayor parte a la cristiandad. Sólo quedaba un Estado musulmán, el próspero y refinado emirato de Granada, en el sudeste, que con el fin de sobrevivir a menudo pagaba tributo a la corona de Castilla.

LA EUROPEIZACIÓN DEL SIGLO XI

El siglo XI fue un período de gran expansión no sólo para los reinos hispánicos, sino para Europa occidental en general. Mientras que la expansión hispánica fue ante todo militar y geográfica, el crecimiento de Europa occidental fue originalmente más marcado en el terreno religioso, cultural, económico y demográfico. Podría calificarse de primer siglo del «despegue» de la civilización occidental y su influencia en los reinos hispánicos y su vida religiosa fue decisiva. En su conjunto, en la cristiandad occidental fue un período de renovación espiritual y de conversión, representada en especial por el movimiento de reforma gregoriano, en Francia e Italia, que se proponía la conversión moral de todos los cristianos nominales de Occidente. Institucionalmente fue una era de centralización administrativa y de unificación litúrgica bajo el papado, que buscaba una cohesión interna mayor, dentro de Occidente, a medida que éste se extendía por el Mediterráneo.

La plena autoridad institucional del papado se afirmó primero a través del sur de Francia y de Cataluña, donde la influencia papal resultó especialmente útil en el momento de las ofensivas cordobesas del siglo X. Los condes de Barcelona establecieron relaciones regulares con el papado, a partir del tercer cuarto de ese siglo, y una generación más tarde los imitó Sancho el Grande de Navarra, cuya hegemonía política en el norte de la península se vio ayudada en cierta medida por la diplomacia pontificia.

El efecto de la influencia papal en la política de los reinos hispánicos fue a la vez centrípeta y centrífuga. El papado fomentó a veces la unidad hispánica y la colaboración contra los musulmanes, pero, a veces, trató asimismo de desviar los recursos hispánicos hacia las cruzadas en Tierra Santa. A veces, también, alentó las ambiciones independientes de los diversos reinos, con el fin de aumentar su propia influencia y de obtener aportaciones financieras mayores. El papa Alejandro II (1061-1073), por ejemplo, empleó su autoridad para ratificar la independencia del reino de Aragón, cuyos gobernantes estaban dispuestos a reconocer la soberanía papal. Una relación similar se estableció en el siglo XII con el reino de Portugal.

El rápido crecimiento de la influencia europea en la península durante el siglo XI llevó a la plena integración de la Iglesia castellanoleonesa en la red papal. Uno de los objetivos principales de la romanización era la uniformidad litúrgica, así como la completa aceptación de las reglas monásticas benedictinas, que insistían en la reforma de la conducta, en nuevos métodos administrativos más eficientes y en la demarcación clara de jurisdicciones entre la vida monástica y otras instituciones. Estas y otras reformas, así como el rito romano, se adoptaron en un concilio castellanoleonés celebrado en 1080. Aunque las prácticas locales continuaron en su marcada diversidad, durante por lo menos quinientos años, se puso término al empleo común de la liturgia

histórica hispanovisigoda, que durante siglos había sido un lazo religioso entre los cristianos de toda la península.

El comienzo de la plena romanización también introdujo rasgos comunes en la iconografía, como el culto de las imágenes, hasta entonces escasamente practicado en la península. Esto tuvo por resultado una nueva cristianización del paisaje del norte, en los siglos XI y XII, con la construcción de numerosas capillas y santuarios para albergar las imágenes. Muchas honraban, a lo primero, santos locales o figuras de la Iglesia central siguiendo la tradición beatífica, pero más adelante el culto tendió a centrarse más y más en las representaciones de la Virgen María.

Tal vez los agentes más importantes de la reforma romana fueron los monjes franceses de Cluny, que llegaron a Castilla y León en número importante, en la segunda mitad del siglo XI. Alentados por la corona, estimularon la vida cultural, elevaron los niveles administrativos y se ocuparon primordialmente de purificar la moral. A fines del siglo, muchos obispados de León, Galicia y Portugal estaban ocupados por miembros de esa orden. Esto se vio facilitado por el hecho de que en muchos casos los gobernantes hispánicos seguían fiscalizando, por lo menos indirectamente, los nombramientos de los cargos de la jerarquía eclesiástica.

El papel de los cluniacenses pasó luego al siguiente movimiento europeo de reforma monástica, el de los cistercienses (de Cîteaux, en Borgoña), durante el siglo XII. Los cistercienses se dedicaron sobre todo a la reforma y el desarrollo de los monasterios y, en cierta medida, a la expansión del saber. Por espacio de un siglo o más lograron imponer normas relativamente uniformes.

DE LA RECONQUISTA A LA CRUZADA

La era de mayor reconquista y europeización tuvo por resultado un endurecimiento de las actitudes frente a los musulma-

nes, y la introducción de una nueva institución: la cruzada. En todo esto es difícil determinar las causas y los efectos. Aunque a veces se dice que los españoles inventaron las cruzadas, la institución fue un invento europeo, papal, concretamente de Gregorio VII. Según ya se señaló, es dudoso que las primeras campañas hispánicas contra los moros se concibieran como empresas religiosas *per se*, aunque habitualmente se asociaban con objetivos religiosos. La concepción específica de la guerra como instrumento religioso para liberar la península y, cosa más importante, la Tierra Santa, resultó del renacimiento papal del siglo XI, aunque lo estimuló también la aparición, en el Mediterráneo oriental, de una nueva fuerza musulmana dominante y agresiva, los turcos seljúcidas. Con la institución de la cruzada se establecieron una serie de nuevos impuestos, subsidios de la Iglesia y prácticas religiosas productoras de ingresos —como las indulgencias—, con el fin de financiar las campañas.

Todo esto se probó por primera vez y arraigó inmediatamente, en la península, concretamente en Aragón, por la campaña contra Barbastro, en 1064. A partir de entonces, y durante cuatrocientos años, las principales campañas de defensa y reconquista fueron acompañadas, como cosa normal, de la idea de cruzada. Se convirtió en uno de los rasgos de la vida en Hispania, más consistente que en cualquier otra parte de la cristiandad, por el hecho evidente de que sólo en la península la frontera con los musulmanes estaba al alcance de la mano. Habitualmente no se reclutaban voluntarios hispánicos para las cruzadas lejanas, a Tierra Santa, aunque a veces millares de cristianos no hispánicos (sobre todo franceses) tomaron parte en las cruzadas peninsulares.

El desarrollo de las órdenes militares —como la de los templarios— fue típico de la era de las cruzadas en toda Europa occidental, pero sólo en la península hispánica y en Alemania oriental se establecieron órdenes militares monásticas para combatir a los infieles a lo largo de las fronteras. Las tres principales

órdenes —las de Calatrava, Santiago y Alcántara— se fundaron en el tercer cuarto del siglo XII. Durante la amplia reconquista del siglo XIII recibieron grandes donaciones de tierras en Extremadura, La Mancha y Andalucía, donde fueron asimismo encargadas de la administración civil y económica de amplios territorios. Hasta que esas tierras les fueron quitadas por la corona, a fines del siglo XV, desempeñaron un papel en los asuntos de Castilla meridional que no tuvo paralelo en Europa, excepto en la frontera germano-báltica.

En cierto modo, la institución de la cruzada parecía, pues, ideal para las condiciones hispánicas y en ninguna parte se utilizó tan ampliamente y por tanto tiempo. Pero no hay que exagerar el grado de cambio —por fácil que resulte hacerlo—, pues la cruzada se adaptó a las circunstancias concretas y a las relaciones culturales existentes en la península. Las primitivas actitudes respecto a la reconquista —vista en gran parte como una empresa práctica, política y también económica— no quedaron eliminadas por la institución de la cruzada. Aunque se adoptó ésta como medio de estimular la reconquista; la relación entre cristianos y musulmanes cambió sólo parcialmente, incluso después de las grandes invasiones marroquíes, y siguió siendo más práctica y humana de lo que solía ser la de los cruzados transpirenaicos. Los cruzados españoles se distinguían por su mayor tolerancia, así como por un enfoque más calculador y práctico, tanto de la guerra como de la paz, en sus relaciones con los musulmanes.

La complejidad de la actitud hispánica queda ilustrada por la figura prototipo de la época, el héroe hispánico por esencia, Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid, que murió en 1099, al cerrarse un siglo de cambios trascendentales. El Cid estaba dedicado a la reconquista cristiana, pero no era, sin embargo, un cruzado en el sentido europeo, pues mantuvo excelentes relaciones con musulmanes amigos y en sus propias fuerzas incluyó a voluntarios musulmanes. El nombre con el cual pasó a la historia es árabe,

derivado de la palabra sidi, señor, que empleaban sus seguidores musulmanes. El Cid fue, durante un breve período, jefe de las huestes del emir musulmán de Zaragoza contra el avance de los aragoneses. Al hacer esto, no abandonaba la causa cristiana, como algunos han sugerido, sino que permanecía fiel a la política extranjera y militar de Castilla. El emirato de Zaragoza era tributario de Castilla, y, desde el punto de vista castellano, el avance aragonés hacia Zaragoza incidía en la esfera castellana de reconquista. Cuando Castilla misma avanzó hacia Zaragoza, el Cid abandonó el servicio del emir musulmán. Con algo de genio militar, infligió las dos primeras derrotas sufridas por los avasalladores almorávides, y, a despecho de su tolerancia hacia los musulmanes de poca monta, adoptó una política de reconquista más dura que la de algunos de sus predecesores. No vaciló en expulsar a los súbditos musulmanes desleales e introdujo un nuevo modelo de colonización cristiana directa.

A pesar de la institucionalización de la cruzada, soldados cristianos mercenarios continuaron sirviendo a título individual en las fuerzas de los gobernantes musulmanes, a menudo sin abandonar por ello su identidad cristiana. Aunque esta práctica fue haciéndose menos frecuente, persistió hasta el siglo XV.

LA CULTURA CRISTIANA HISPÁNICA Y EL ISLAM

Parece que desde el comienzo, entre los europeos occidentales, se sospechó que los cristianos hispanos se habían, en cierto modo, contagiado de islamismo y judaísmo, a pesar de su estricta ortodoxia teológica. Esta actitud se acentuó posteriormente con epítetos peyorativos contra los españoles del siglo XVI, que dominaban en Europa, y en los tiempos modernos se ha transformado en una vaga noción sobre la influencia cultural del islam en la sociedad y la historia hispánica. Más recientemente, Américo Castro sostuvo que los siglos de contacto con musulmanes y judíos influyeron con más profundidad en la cultura y la religión españolas. Para Castro, esto ayuda a explicar la intensi-

dad y la hondura con que la religión se identificó con casi todos los aspectos de la vida española, lo que condujo al rechazo final de la tolerancia y el pluralismo religioso. La pronunciada tendencia de Castro a la vaguedad y la hipérbole han debilitado su posición, pero no hay duda que señaló correctamente ciertas transferencias culturales y étnicas, aunque exagerando algo su carácter y significado.

Los siglos de confrontación con el islam tuvieron, evidentemente, hondos y fundamentales efectos en la cultura española, si bien ha de distinguirse esto de la absorción directa de los valores y las prácticas musulmanas más fundamentales. La consecuencia final fue mucho más una actitud de rechazo que un proceso de asimilación. Ha de tenerse siempre presente que las estructuras sociales básicas de las dos culturas eran por completo diferenciadas, siguiendo modelos occidentales y orientales. La sociedad hispánica era exógama más bien que endógama (no se casaba exclusivamente entre clanes); el linaje y la herencia eran bilaterales más bien que agnaticios (por la línea masculina solamente); el sentido del honor se refería al prestigio y la virtud del individuo y de la unidad familiar más bien que al clan, y la sociedad reconocía ciertos derechos concretos de las mujeres. En realidad, la estructura individualista, semiigualitaria y nuclear, sin segmentación, de la sociedad hispana le proporcionó, con el tiempo, ciertas ventajas políticas y militares, dándole probablemente una mayor coherencia a largo plazo y permitiéndole avanzar hacia el sur y reproducir sus relaciones orgánicas en nuevos territorios.

En nada se manifiesta con tanta claridad la diferencia entre las dos culturas como en el matrimonio y la familia. El Corán ignora la cuestión de la familia y no contiene una doctrina especial del matrimonio. Las conquistas islámicas originales permitieron el desarrollo de una enorme sociedad de esclavitud femenina, lo que tuvo como consecuencia que la esclavitud islámica fuera, sobre todo, doméstica más bien que económica, como en Roma o

en las Américas. En contraste, las instituciones hispánicas seguían fielmente la estructura occidental de la sociedad conyugal, basada en alianzas bilaterales, igual herencia y en los derechos patrimoniales de las mujeres.

A veces se considera que las relaciones fueron razonablemente buenas entre los cristianos hispanos y el grueso de los andalusíes, puesto que la mayoría de éstos eran conversos o *muwalladun*, españoles étnicos con los mismos antecedentes raciales y, por largo tiempo, hasta la misma lengua (pese a grandes diferencias dialectales). Es cierto que los *muwalladun* odiaron, al parecer, a los bereberes de Marruecos y que a menudo vivieron en extrema tensión con la aristocracia árabe andalusí, que persistía en llamarlos «hijos de esclavos» o «hijos de blancas». Pero la identidad común de cristianos y *muwalladun* se exagera a menudo. Los primeros sentían como un imperativo absoluto triunfar sobre los segundos, mientras que los jefes andalusíes, presionados por un creciente renacimiento religioso entre su gente, que llegó al fanatismo, mostraron su lealtad al islam, llamando en su ayuda, en 1086, a los bárbaros almorávides, rígidamente musulmanes, para detener la reconquista.

Hacia el siglo XII se produjo, al parecer, cierto cambio de actitud. Éste se atribuye comúnmente a la influencia de la nueva institución de las cruzadas entre los cristianos y a la fanática política de guerra santa, que motivó la nueva invasión marroquí de almorávides y almohades. Es cierto que en el siglo XII los cristianos distinguían, en sus incursiones, entre los almorávides y los *faqihs* (juristas y dirigentes islámicos) y los musulmanes hispanos corrientes, matando a los primeros y tratando a los segundos con relativa indulgencia. En la segunda mitad de ese siglo, la presencia de los almohades incitó a un mayor fanatismo, pues virtualmente se eliminó lo que quedaba de la población mozárabe mediante conversiones forzadas, encarcelamientos, matanzas y emigración.

Todo esto arroja ciertas dudas sobre la idea de la «convivencia» de cristianos y musulmanes sostenida por Castro. En primer lugar había escasa convivencia física. Los cristianos del norte de España vivieron bien separados de la sociedad musulmana hasta las principales reconquistas de los siglos XI y XIII, y aun entonces fue sólo en las zonas orientales y meridionales donde hubo cierto contacto regular con los musulmanes. En ningún momento hubo una coexistencia de iguales, ni la plena tolerancia existente en una sociedad democrática liberal del siglo XX. La política cristiana, como la del islam, era de discriminación y tolerancia limitada.

La tolerancia, en la medida en que existió, fue por encima de todo cuestión de política oficial, pues el pueblo común, tanto cristiano como musulmán, era intolerante. La posición oficial de la Iglesia consistía en aceptar las garantías de tolerancia ofrecidas por los reinos hispánicos de la reconquista, pero al mismo tiempo presionar los gobiernos reales en favor de una política más militante. Y la actitud del clero cristiano se fue haciendo, ciertamente, más militante a partir del siglo XI.

En la medida en que pueda decirse que existió, la convivencia se refiere a la baja Edad Media, de los siglos XIII al XV. Durante este período se estableció firmemente la hegemonía cristiana, con amplias minorías de mudéjares (súbditos musulmanes) incorporadas en el sur y el este. La principal influencia islámica en la sociedad y la cultura españolas se ejerció precisamente durante este período, sobre todo en su primera fase. Esto se manifestó por la integración de ciertas técnicas e instituciones económicas de un lado, y por influencias estéticas y estilísticas de otro. En ciertas regiones se copió el sistema musulmán de organización de los mercados locales y de la irrigación; los baños públicos abundaban más que en cualquier otra parte de la cristiandad. Las técnicas andalusíes de construcción y de herrería se difundieron ampliamente. En los siglos XIV y XV predominó en Castilla el es-

tilo de decoración y de arquitectura llamado comúnmente mudéjar. Una vez pasada la amenaza de África, en las clases altas se sentimentalizó incluso la sociedad islámica y surgió la afición a llevar prendas de vestir musulmanas. Además, durante varias generaciones después de la reconquista de regiones antes orientalizadas, como Toledo, donde quedaron muchos mudéjares y mozárabes, algunas mujeres cristianas llevaban velo en la cara.

La influencia árabe en el idioma castellano, aunque presente, no ha sido tan importante como se pretende. El idioma estaba bien arraigado antes de que entrara en extenso o íntimo contacto con la cultura islámica, y los arabismos forman menos del 0,5 % del vocabulario total castellano. Según un estudio, la mayor parte de esos términos (el 71 % de ellos) entraron en el castellano durante la reconquista del siglo XIII.

Para Occidente, el aspecto más importante de la cultura islámica consistió en la conservación y el desarrollo de la ciencia y la filosofía de los mundos clásico y bizantino. Tan pronto como cristalizó en al-Andalus esta cultura del Cercano Oriente, en el siglo X, los reinos hispanocristianos comenzaron a adquirirla y transmitirla, primero por el monasterio catalán de Ripoll y luego por otros centros de Castilla, Aragón y Navarra. Ya en la segunda mitad del siglo XI, los hombres de ciencia occidentales igualaban en número a los del mundo islámico, y su obra era de igual calidad. La primera fase de la difusión del saber musulmán se completó en el siglo XII, cuando la ciencia y la filosofía occidentales comenzaron a dar, por su cuenta, pasos importantes. La famosa «escuela de traductores» de Alfonso X el Sabio, en el siglo XIII, sólo proporcionó traducciones de mejor calidad y una mayor difusión de un cuerpo de conocimientos que ya se había transmitido; en lo concerniente a la cultura hispanocristiana, no era sino una correa de transmisión. La sociedad hispana era de fronterizos y europeos, y en la organización de universidades y escuelas no alcanzó el nivel de Europa occidental hasta el siglo

XVI. El saber musulmán ejerció mucha mayor influencia en París y Oxford que en Salamanca o Valladolid, donde se le miraba con honda suspicacia y sólo se le aceptaba normalmente una vez los franceses, los ingleses o los italianos habían elaborado con él una nueva síntesis cristiana.

Los cristianos hispanos nunca se propusieron exterminar a los musulmanes, pero tampoco deseaban vivir con ellos libremente y en paz, tratarlos como iguales o, en general, aceptar su modo de vida. El autor de la única historia general de la reconquista, al describir el período llamado de la convivencia, pone de relieve «… la naturaleza endémica y popular de la guerra entre cristianos y musulmanes, pues en ese período (1086-1340), a pesar de las treguas reales, los cristianos corrientes lucharon continuamente contra los musulmanes. Los pocos signos de tránsito pacífico a través de la frontera están superados con mucho por las correrías de saqueo y los actos de violencia; y aunque pudo haber algunos contactos pacíficos a nivel gubernamental, las masas eran tan permanente e irreconciliablemente hostiles como los indios y los blancos de Estados Unidos o de Argentina en el siglo XIX. Hay que descartar la idea de que la coexistencia pacífica de la gente corriente era ocasionalmente perturbada por la guerra que provocaban los dirigentes políticos y religiosos; sería más justo decir que los reyes trataron a veces, y sin resultado, de limitar la interminable guerra de que disfrutaban sus súbditos… Los conceptos de reconquista y cruzada pudieron tener su origen en los dirigentes de la cristiandad, pero la práctica de la guerra permanente contra los sarracenos fue una creación del pueblo. Y, a despecho de los huecos en la documentación, parece claro que las ideas de reconquista, guerra santa y cruzada se difundieron y aceptaron ampliamente en los estratos inferiores de la sociedad.

»Otra característica del período bereber es el fanatismo religioso, mucho más visible que en el período de los omeyas, si bien esto puede ser simplemente resultado de una mayor dispo-

nibilidad de fuentes de información… Las características del período bereber ya se manifestaron posiblemente antes de 1086.

En todo caso, el silencio de las fuentes omeyas no permite presumir que no fueran importantes entonces la guerra popular endémica y el fanatismo religioso».[1]

LA CULTURA HISPÁNICA Y OCCIDENTE

Sin embargo, la sociedad hispánica de la Edad Media presentaba casi todos los rasgos culturales e institucionales distintivos del occidente latino. El principio político europeo de la monarquía estaba plenamente desarrollado —de hecho superdesarrollado— en la península. Se daba igualmente mucho relieve a la unidad familiar y al individuo. Los reinos hispánicos fueron innovadores en el proceso occidental de desarrollar el pluralismo institucional y una representación equilibrada, por medio de mecanismos constitucionales y de asambleas parlamentarias. La religión hispánica era escrupulosamente ortodoxa, y la cultura hispánica iba paralela, en la medida de lo posible, con el desarrollo occidental de la ciencia y las universidades. La sociedad hispánica era acaso más típicamente occidental por su contradicción entre los principios espirituales del cristianismo y la práctica de afirmación propia y busca del poder.

Era en su relación con la ciencia, la economía y los asuntos prácticos, que la cultura hispánica se parecía probablemente menos tanto a la cultura occidental en general, de la que era parte, como a la cultura islámica, a la que combatía con tanta determinación. La sociedad del norte de Hispania se sintió al principio sobrecogida por las realizaciones económicas y el esplendor de al-Andalus, con el cual no podía esperar competir. Pero antes del final de la Edad Media, la nueva sociedad occidental había comenzado a sobrepasar la cultura musulmana en su desarrollo de la ciencia, la tecnología y su crecimiento económico.

La sociedad hispánica no participó plenamente en esta dimensión del desarrollo occidental.

La interpretación de Américo Castro explicaría esto por medio de las distintas identidades de casta de la sociedad medieval de la península, según la cual el trabajo y la economía eran funciones de los musulmanes, la ciencia avanzada y la labor intelectual lo eran de los judíos, y la verdadera religión, la acción militar y los frutos del dominio lo eran de los cristianos. Esto no es completamente erróneo, aunque, como la mayor parte de las teorías de Castro, se presenta excesivamente simplificada. No hay duda que la visión y el sistema de valores hispánicos tendían a diferir, a este respecto, de los de la Europa occidental, aunque las diferencias eran algo menores y ciertamente más sutiles de lo que normalmente se conciben.

El efecto principal de la confrontación musulmana con la sociedad hispanocristiana no fue una orientalización de ésta, sino más bien el desarrollo de una subcultura característicamente hispanocristiana dentro de la civilización occidental, una subcultura cuyas actitudes y valores fueron moldeadas no por el islam, sino por siglos de guerra y confrontación. Esto tuvo por resultado una especie de exageración de cualidades típicamente medievales en la cultura hispánica. Todas las sociedades medievales de la Europa occidental estaban dominadas por aristocracias orientadas hacia la jefatura militar y gobernadas por códigos de conducta que hacían hincapié en el honor y el prestigio. Esto no cambió por entero hasta que el *ancien régime* fue sustituido por el capitalismo y el liberalismo modernos. La sociedad hispánica no fue una excepción, sino sólo una forma más extrema y angosta de un fenómeno común. La sociedad fronteriza de Castilla, en particular, puso por encima de todo el prestigio militar. El papel de la aristocracia guerrera era, en definitiva, más importante en la península que en casi cualquier otra parte de Europa occidental. En consecuencia, el prestigio de la aristocracia se honraba más

profundamente y también se enraizaba entre los miembros de menor rango de la sociedad. Prestigio y honor adquirieron proporcionalmente más importancia todavía, pues la riqueza se basaba más en la conquista, el dominio y el posterior prestigio —o categoría—, que en el trabajo y en el éxito económico. Así, la gesta de la reconquista española permitió a la sociedad aristocrática de honor y arrogancia echar raíces más hondas que las que la historia procuró a partes más estables de la Europa occidental.

Con la excepción de la Cataluña de los siglos XIII y XIV, la mayor parte de la sociedad cristiana hispánica habría podido considerarse por lo menos algo atrasada económicamente, incluso según los criterios de la Edad Media. Esta diferencia, por muy cierta que fuera, pudo parecer ligera y relativa en determinados momentos, pues por las normas de la sociedad preindustrial el atraso —o la variación entre la actividad económica hispana y la de países más adelantados— era mucho menor que lo sería después del siglo XVII. El fracaso tecnológico no se hizo aparente hasta mediados de dicho siglo[2], y entretanto los científicos y empresarios españoles habíanse adelantado mucho a sus homólogos islámicos, antaño superiores a ellos. Pero la diferencia de orientación existía ya antes del final de la Edad Media. Los prototipos españoles serían religiosos y militares; los ideales basados primordialmente en el éxito económico tendrían mucho menor influencia. Las raíces de la diferencia española, como muchos otros rasgos propios de la historia hispánica, se hunden en la reconquista cristiana.

II
La religión tradicional

Aunque durante los siglos de la reconquista tomó forma una especial identidad prenacional de la sociedad y la religión hispánicas, la cultura común y la práctica religiosa siguieron en sus líneas generales las normas de la Europa occidental medieval. De hecho, el catolicismo de la reconquista fue en muchos aspectos más tolerante, por lo menos respecto a los no cristianos, que la cristiandad latina en general. La conducta popular, tanto del clero como de los fieles, parece haber sido tan tolerante como pudo serlo en otras partes

Los rasgos más característicos del catolicismo hispánico se adquirieron durante los siglos XV y XVI, época de cambios fundamentales en la política religiosa. La nueva orientación estuvo influida decisivamente por el conflicto con las minorías musulmana y judía de la península, y después por la dilatada rivalidad internacional con las fuerzas dé la reforma protestante y del imperio otomano. Durante ese período se desarrolló la Inquisición y se convirtió en consigna oficial la absoluta unidad y exclusividad religiosas. Mientras la cultura estética e intelectual del catolicismo español floreció en los comienzos del siglo XVII, sus límites se fueron estrechando gradualmente.

Importa comprender que esos cambios trascendentales se fundaban también en un renacimiento religioso similar al resurgimiento religioso popular que la Reforma produjo en ciertos países. La religiosidad española no se limitó a cambiar algunas cuali-

dades formales, sino que aumentó considerablemente en intensidad y produjo un alud de nuevas vocaciones, que elevó la expresión espiritual de la religión y permitió llevar a cabo tareas de evangelización en masa en lejanas partes del mundo. El carácter militante de la reforma católica española, junto con el crecimiento de su organización y de su activismo cultural, permitieron al clero y a los fieles españoles desempeñar los papeles principales en la primera fase de la amplia Contrarreforma europea.

Cabe dividir en tres fases principales la marcha hacia la cima del catolicismo español. La primera, desde el siglo XV hasta alrededor de 1540, fue de reformas a fondo y de tendencias espirituales y culturales creadoras. Tanto la Inquisición como la purificación de las instituciones de la Iglesia se consideraron compatibles con el desarrollo erudito de un humanismo católico renacentista y una más sensible expresión personal de la religiosidad interior.

El período central de lo que suele llamarse la Contrarreforma y la lucha contra el protestantismo, se extiende de 1540 hasta final del siglo; coincide con la redefinición y el atrincheramiento del catolicismo en el Concilio de Trento (1545-1563), y la consiguiente aplicación de las reformas tridentinas. Estuvo marcado por una rigidez que asfixió algunas de las tendencias liberales de la generación precedente. A despecho de la paranoia de la Iglesia y de la indudable tendencia a rechazar cualquier corriente nueva, no dejó de ser un tiempo de reforma activa y de grandes acontecimientos en la cultura religiosa.

En el siglo XVII la religión tradicional alcanzó su pleno florecimiento y entró en una fase de decadencia. Había llegado a representar de diversas maneras el más alto desarrollo del catolicismo de la baja Edad Media. Era más refinada culturalmente de lo que había sido (aunque para entonces su iniciativa declinaba), más intensa, militante e intolerante. Plenamente unificada, en el sentido etnonacional, estaba dividida en su interior sólo por las agu-

das disputas de jurisdicción y las rivalidades entre los diversos grupos del clero. En el catolicismo español se había desarrollado una auténtica tendencia a la xenofobia, que estuvo ausente en sus primeras etapas, y un orgullo inflexible y rígido por su pureza, su ortodoxia y su unidad. Durante este período, llegó a su punto más alto la tendencia, que ya se había manifestado en la Edad Media, hacia la formación de una «ideología española» especial. Durante varias generaciones, los españoles se mostraron inclinados a ver su religión como superior a la de otras ramas del catolicismo, y a sí mismos, como una especie de segundo pueblo elegido, hasta que los desastres del siglo XVII finalmente minaron su confianza.

LA BAJA EDAD MEDIA

Después del siglo XIII, el catolicismo estaba seguro y triunfante en la península ibérica, con la sola excepción de Granada. Por espacio de varios siglos, la religión y la cultura hispánica habían avanzado hacia una plena integración con Europa occidental, y la Iglesia del siglo XIII era, a la vez, más rica y más refinada que en tiempos anteriores. Región tras región, la península iba siendo devuelta al cristianismo y en ninguna parte podía decirse que fuese más fuerte que en España la identidad religiosa formal del pueblo.

Pero se puede fácilmente errar en la interpretación del poder y de la posición de la Iglesia, en la sociedad medieval. Aunque la influencia pontificia aumentó a lo largo del siglo XIII, era la corona la que llevaba la voz cantante en las relaciones entre el Estado y la Iglesia, tanto en los reinos hispánicos como en casi todos los restantes. Por ejemplo, en un momento de gran autoridad pontificia nominal, la corona trató de introducir el Patronato Real —el derecho formal de la corona a presentar nombres para los altos cargos de la Iglesia—, en Castilla, en 1236, y en Aragón, en 1238.

Es cierto que la Iglesia, o varios sectores de la misma, eran aparentemente muy ricos. La terminación de la gran reconquista dio lugar a nuevas donaciones de extensas tierras en el centro-sur y sur de la península, tras siglos de generosas donaciones en otras regiones. Varias sedes —u otras instituciones de la iglesia— poseían por lo menos el 15 % de las tierras de los reinos españoles, con un tercio de ellas en poder de las nuevas órdenes monásticas de cruzados, fundadas en los siglos XII y XIII. Más de la mitad de Galicia, sede de Santiago de Compostela, estaba bajo el dominio de la Iglesia. Esta percibía el diezmo de todos los ingresos y muchas otras retribuciones de diversa índole. Las grandes catedrales góticas de León, Burgos, Toledo, entre otras, cuya construcción empezó en esa época, son prueba del esplendor de la Iglesia castellana del siglo XIII. Algunos de sus jerarcas pudieron invertir en la deuda real de la corona de Castilla, y las Cortes del reino pidieron repetidamente a la corona que prohibiera la adquisición de más territorio por la Iglesia.

Pero ésta era, al mismo tiempo, mucho menos rica de lo que parecía. Sus sectores diferían considerablemente entre sí en materia de donaciones y en el nivel de ingresos. Las tesorerías de ciertos grandes monasterios y de las diócesis importantes acumulaban considerable riqueza, mientras que numerosas parroquias vivían en relativa pobreza. Una parte importante de los ingresos eclesiásticos fue enajenado o gastado sobre todo por la corona. Por ejemplo, de los diezmos recaudados regularmente, una tercera parte quedaba en las parroquias y a menudo no más de un tercio llegaba a la organización eclesiástica central. A partir de la mitad del siglo XIII, la corona consiguió periódicamente del papado el derecho de quedarse con las «tercias reales», y esas exacciones gubernamentales fueron aumentando en frecuencia y cuantía. La Iglesia había pagado una buena parte del coste de la reconquista y debería pagar gastos similares en el futuro. Era, de hecho, la institución que satisfacía mayores impuestos de toda la

península. Algunos abades y prelados pudieron ser prestamistas, pero al mismo tiempo algunas de las mayores diócesis de Castilla estaban muy endeudadas.

No parece que la Iglesia consiguiera seguir el ritmo de la reconquista y extender de forma adecuada la organización parroquial en la parte meridional de la península. En la «Vieja España», al norte del río Duero, existieron una veintena de sedes episcopales, y otras tantas se crearon para las nuevas diócesis del centro y centro norte, después de los avances del siglo XI, pero sólo siete sedes nuevas se establecieron en el sur. Cabe suponer que, a lo primero, se pensó que la escasa población de los territorios reconquistados exigía menos atención, pero en algunas diócesis nunca se llegó a extender lo suficiente la red de parroquias. Todavía en el siglo XIX, ciertas zonas meridionales se distinguían por tener el menor número de iglesias de todo el país.

Los siglos XIII y XIV fueron una época de frecuentes y agrios conflictos jurisdiccionales, entre distintas instituciones religiosas y las autoridades seculares y, a veces, dentro de la Iglesia misma. Aristócratas locales, ayuntamientos y, en ocasiones, hasta campesinos de la localidad, además de la corona, lucharon para reducir las jurisdicciones territoriales y hasta los derechos fiscales de la Iglesia. En Aragón, en particular, donde el dominio de la tierra entrañaba las responsabilidades y actividades políticas propias del sistema feudal, hubo un movimiento general hacia la reducción de estos aspectos feudales de las propiedades eclesiásticas.

Historiadores sociales de la generación pasada han comentado mucho la superficialidad de gran parte de las prácticas religiosas medievales y la frecuente tendencia a profanar lo sagrado. En una sociedad completamente identificada con la religión, la asociación constante con objetos religiosos lleva a trivializar lo sagrado y acarrea contradictorias yuxtaposiciones de actividades piadosas y otras altamente mundanas. Los nada raros ataques a los clérigos, la profanación de templos, por razones personales o

políticas, y hasta el rechazo de los sacramentos, no tenían normalmente implicaciones teológicas por sí mismos. Aunque en la mayoría de los casos se consideraba sacrilega la violencia contra el clero o los templos, su existencia en una sociedad en la cual la religión estaba, en cierto grado, mezclada con casi todo, constituían mucho más delitos comunes que un ataque a la religión misma.

El clero era indudablemente el sector más diversificado de la sociedad. Constituía el único grupo compuesto por gentes de todas las clases sociales, por más que los altos puestos de la Iglesia solían reservarse a las personas de linaje aristocrático. Formaban también el único grupo que estaba en contacto directo, de un modo u otro, con toda la población y que trataba, por lo menos en teoría y a veces en la práctica, de atender a las necesidades más diversas. También poseía el más amplio espectro de conocimientos y de preparación y había en él las conductas más extremas.

Cuando tratan de la religión medieval los historiadores dan casi siempre malas notas al clero, cosa que, por todo cuanto sabemos, bien merecían. Los clérigos medievales eran, en casi todos los niveles, ignorantes y estaban mal preparados. Los párrocos apenas predicaban y a menudo se desinteresaban de la instrucción religiosa. No solían llevar hábitos, sino que vestían como los seglares, con colores llamativos y a menudo llevaban barba. Gran parte del clero no se comportaba de modo muy diferente al del resto de los miembros de la sociedad, y se entregaba a los vicios y excesos populares. Aunque el clero español no tenía la reputación de ebriedad de que gozaba el de otros países, no le cedía a nadie en concupiscencia. Eran comunes las concubinas y los bastardos de clérigo y no se desconocían entre los frailes. Un comentador medieval observó que el clero parecía tener tantos hijos como cualquier otro grupo de la sociedad.

Las condiciones de lucha propias de Hispania pudieron agravar algunos de esos problemas. Los clérigos de todos los rangos

tomaban parte en las campañas militares contra los musulmanes, con lo que se creó la famosa tipología del prelado medieval que vivía «a Dios rogando y con el mazo dando». Muchos clérigos no hacían remilgos a llevar armas, práctica que costó muchas generaciones eliminar.

Del siglo XI al XVI fueron casi continuos los intentos de reformar y mejorar la clerecía española. Parece que se avanzó algo más en la mejora de la educación que en la de la moral. En 1251, por ejemplo, Inocencio IV tuvo que revocar decisiones anteriores que de forma automática excomulgaban a los clérigos que vivían públicamente con mujeres, porque afectaban a una parte demasiado considerable del clero europeo. Los censos ocasionales sobre estas reformas revelaban que en una diócesis dada la mayoría del clero secular vivía abiertamente con mujer. En 1351, las Cortes de Castilla trataron de intervenir, ordenando a las «barraganas de clérigos» que llevaran un peinado que las distinguiera, pero no pudo aplicarse esta decisión. De hecho, parece que la opinión pública toleraba costumbres como el concubinato, y en el país vasco los campesinos no sólo esperaban, sino que exigían que los párrocos tuvieran su propia mujer, como salvaguarda contra la mala conducta con las esposas de los fieles. La jerarquía eclesiástica sé vio así reducida a prohibir meramente que las mujeres y los hijos de los clérigos ayudaran a oficiar la misa, pero ni siquiera esto se observó siempre.

La conducta de los fieles para con los clérigos era, a su vez, irrespetuosa en extremo, y puede afirmarse que cierta especie de anticlericalismo formaba parte fundamental de la cultura común medieval. La hostilidad hacia el clero no tenía nada que ver con la fe religiosa o su ausencia, sino que se expresaba como actitud hacia otros mortales a menudo dedicados a actividades comunes a toda la sociedad o culpables de abusos y maldad. Los que ocupaban puestos de poder trataron a menudo de fiscalizar la administración eclesiástica local y los nombramientos para la misma.

Parece que fue común a todas las clases el deseo de eludir el pago de diezmos y otras aportaciones a la Iglesia. No había un hondo sentido de la santidad de los templos mismos (si se compara con lo que se empezó a sentir después de la Reforma). Clérigos y fieles se conducían de modo profano en las iglesias, que a veces se veían invadidas por la violencia declarada.

El servicio religioso estaba dominado por la formalidad y el ritual y, al parecer, no era raro que los campesinos de algunas parroquias escucharan la misa desde fuera del edificio del templo. El concepto de cristianismo que se enseñaba al pueblo era muy extremadamente legalista, y, sin embargo, hay indicios de que la calidad de la educación cristiana iba mejorando poco a poco. Jocelyn Hillgarth ha sugerido que para el pueblo los aspectos más tangibles de la vida religiosa fueron probablemente el sistema parroquial mismo, los servicios formales y la administración de los sacramentos, la bendición de las cosechas, las ceremonias del bautismo, matrimonio y defunción y la rotación anual del calendario eclesiástico y sus fiestas.

Los tres movimientos generales de reforma en la península, durante la baja Edad Media, correspondieron en conjunto a los de la cristiandad latina. El primero fue la reforma papal y de Cluny, mencionada en el capítulo anterior. El segundo, el del siglo XIII, inspirado por las nuevas órdenes, como los dominicos, los franciscanos, los carmelitas y los agustinos. Los viejos grupos monásticos más antiguos estaban ya en decadencia y tenían dificultades en defender sus tierras y dotaciones. Las nuevas órdenes del siglo XIII eran diferentes, pues se componían en parte de mendicantes que trabajaban directamente entre la gente común. Ponían especial interés en la prédica, el servicio social y la conversión espiritual auténtica, y su mendicidad era una reacción contra el materialismo de ciertos monasterios, en los cuales se concentraban las dotaciones. Este nuevo enfoque era, de hecho, un invento español, pues el castellano santo Domingo de Guz-

mán inició la institución de frailes predicadores, cuando fundó la orden dominica a comienzos del siglo XIII.

Esta orden se identificó más que cualquier otra con España. Los frailes alentaban el saber y a menudo exigían de los miembros de la orden serios estudios, y desempeñaron un papel importante en el desarrollo de las universidades. Pero hasta las órdenes mendicantes comenzaron a amontonar propiedades y, tras varias generaciones, perdieron gran parte de su celo por la renovación espiritual e intelectual.

Su figura más notable fue Ramón Llull, un fraile mallorquín, autodidacto, del siglo XIII, sin duda el pensador más influyente de toda la historia española. La pasión de Llull era la conversión de los musulmanes, para lo cual aprendió árabe, además del latín convencional de la Iglesia. Escribió tanto en catalán como en árabe y tiene la reputación de ser el virtual creador del catalán como lengua literaria. Su interés en comunicar con la cultura árabe, con fines de conversión, influyó en sus concepciones y puede decirse de él que fue el único español que haya creado un sistema teológico y filosófico propio e importante, pues su insistencia en un enfoque extremadamente racionalista de la teología, con prueba y demostración, iba mucho más allá de la escolástica medieval corriente. Entre sus 243 obras conocidas hay escritos importantes de teología, filosofía, consejos morales, dos notables novelas en catalán, el plan para una utopía basada en una asamblea internacional, e impresionantes manifestaciones de misticismo, expuestas en términos psicológicos originales. En su *Arte general* se propuso desarrollar un sistema de lógica universal que proporcionara correlaciones lógicas y aritméticas de todo el saber y la ciencia, una especie de primitiva computadora filosófica. Este notable pensador y místico mallorquín, que viajó por el sudoeste de Europa y el Mediterráneo, murió mártir en Túnez, a casi ochenta y cuatro años de edad, en 1316. Llamado «el Pablo de la Edad Media», Llull fue el símbolo de un nuevo espíritu mi-

sionero, expresado en términos apocalípticos, y tuvo discípulos en las universidades catalanas y francesas. Un siglo más tarde, los partidarios de un pensamiento neoplatónico y antiescolástico dieron nueva vida a su obra, que luego fue estudiada con interés por algunos filósofos franceses y alemanes, desde la época de Leibniz. Sus voluminosos escritos son hoy tema de una revista especializada, publicada en castellano, y del pequeño Instituto Raimundus Llullus, en la Universidad de Friburgo.

El último movimiento medieval de reforma se presentó aún más diverso y pluralista y no puede describirse con una simple frase. Comenzó esporádicamente a fines del siglo XVI y no tomó empuje hasta un centenar de años más tarde. Una de sus primeras manifestaciones fue la tentativa de algunas jerarquías eclesiásticas castellanas, en los años setenta y ochenta del siglo XIV, de purificar la moral y extender la educación, y también de alentar el poder real, con la esperanza de que su autoridad se empleara en la reforma de ciertos sectores de la Iglesia. Un movimiento monástico de renacimiento espiritual y moral, conocido como la observancia, estimuló nuevas preocupaciones evangélicas entre los miembros de las órdenes mendicantes. El desarrollo de la orden de los jerónimos, en la segunda mitad del siglo XIV, que fomentaba una religión más contemplativa e interiorizada, fue otra expresión importante de ese movimiento. El fermento religioso de fines de la Edad Media, que ciertamente no afectaba a la mayoría del clero y de los fieles, se manifestó en nuevos ideales de interiorismo y de misticismo antisacramental, y también en una creciente vena apocalíptica. Además de los jerónimos, los carmelitas y los franciscanos reformados trataban activamente de estimular el cambio y la maduración espirituales, por lo que desempeñaron un papel importante en la subsiguiente «reforma católica» de la Castilla de fines del siglo XV.

Durante los siglos XIV y XV subió el nivel educativo de la élite de la sociedad española y, por lo menos, de una pequeña parte

del clero. Aunque ninguna de las nuevas universidades españolas alcanzaba el nivel de Oxford, París o Bolonia, comenzó a desarrollarse el estudio sistemático, y, a comienzos del siglo XV, ya no constituía una absoluta novedad la existencia de filósofos y teólogos profesionales españoles, si bien pocos de ellos pudieran considerarse influyentes.

LA INQUISICIÓN

A finales del medievo, los reinos hispánicos eran los únicos Estados occidentales de cierta importancia que contenían considerables minorías etnorreligiosas. Desde el siglo XIII, la población musulmana sometida, los mudéjares, que vivía en Castilla, Aragón y Valencia, aumentó mucho de volumen con la conquista definitiva de Granada, el último territorio islámico, en 1492. Y, cosa de igual importancia, durante la gran reconquista se incorporó a los reinos hispánicos el grueso de la población judía, residente sobre todo en el sur y el este de la península. Ya en el siglo X, los judíos hispánicos estaban culturalmente arabizados, y durante un largo período no parecen haber tenido grandes quejas del gobierno islámico. Pero al alterarse la balanza de poder, algunos judíos favorecieron claramente el bando cristiano. Un contingente de tropas judías luchó al lado de las fuerzas castellanas en el siglo XI, y la fiera intolerancia de los invasores marroquíes determinó una considerable emigración de judíos meridionales hacia el norte cristiano. En el curso de los siguientes dos o tres siglos, en la creciente comunidad judía del mayor de los reinos hispánicos se fue desarrollando una pronunciada nueva identidad castellana.

Durante el siglo XIV hubo un clima general de tolerancia hacia los mudéjares. Algunos pequeños grupos de musulmanes iban asimilándose y sólo en Valencia (y más tarde en Granada) se conservó el empleo del árabe. Las actitudes respecto a los judíos fueron muy diferentes, en parte porque había menos distancia cul-

tural. En el siglo XIV desempeñaron un papel más importante en la sociedad hispánica, en especial la castellana, que en cualquier otro lugar de Europa. Los judíos constituían el grupo mayor, aunque ni con mucho la totalidad, de la clase financiera castellana. Una parte considerable de la intelectualidad hispánica estaba formada por eruditos, médicos y especialistas judíos. Mientras que la mayoría de los judíos eran artesanos y comerciantes en actividades como la hilatura de seda, la platería y la manufactura de calzado, un pequeño número desempeñó también funciones importantes en la administración real, sobre todo en la recaudación de impuestos, actividad de la que la gente común se resentía grandemente. A fines del siglo XVI, los judíos habían sido expulsados de la mayor parte de la Europa occidental, pero en Castilla la clase alta judía se enriqueció considerablemente y se mostró, al parecer, muy conspicua en su opulencia. Eran comunes en las clases altas los matrimonios mixtos y otras formas menos oficiales de relaciones sexuales. Creció el odio popular hacia la comunidad judía, pero la protección real siguió siendo enérgica, por un tiempo, dada la importancia de los judíos para los asuntos financieros y administrativos.

Motines antijudíos en las ciudades hispánicas se hicieron frecuentes durante el siglo XIV, y alcanzaron su cima en los grandes pogroms de 1391, precipitados por una combinación de crisis económica y renacimiento religioso en las regiones meridionales de Castilla, donde se predicaban el puritanismo, la observancia religiosa estricta y restricciones para los musulmanes y judíos (demanda reiterada por el clero español hispánico). Algunos frailes tuvieron un papel importante en los pogroms; la turba se componía, sobre todo, de clase media y clase baja urbanas. En Cataluña, donde los judíos eran menos importantes, tanto en número como en influencia, se tomó la iniciativa de suprimir las comunidades judías y de presionar fuertemente a sus miembros para que se convirtieran. En la práctica toda la comunidad judía

de Barcelona se vio obligada a convertirse o a abandonar la ciudad y, en 1453, lo mismo ocurrió en Palma de Mallorca. En Castilla se ejercieron presiones casi igualmente poderosas para la conversión de los judíos, en los años finales del siglo XIV, y hubo una segunda oleada de conversiones semivoluntarias entre 1411 y 1415, incitadas por la evangelización del valenciano Vicente Ferrer y por la nueva legislación antisemita.

A comienzos del siglo XV, más de la mitad de las 200.000 personas que formaban la población judía de la península se había vuelto conversa, es decir, convertido al catolicismo, ya sinceramente, ya nominalmente. Este paso fue el más fácil para un gran número, debido al prestigio de muchos judíos en las clases altas y las posibilidades de aumentarlo con la conversión. En cambio, a los judíos aragoneses, con recursos más modestos, la conversión les permitía eludir impuestos especiales.

Paradójicamente, la conversión en masa no constituyó un paso hacia la solución del problema religioso, sino que lo intensificó. La sospecha y el odio hacia los conversos se agudizaron al aumentar su prestigio y su riqueza; se les tildaba de cristianos insinceros y oportunistas, alegación cierta de unos y falsa de otros. Además, hubo nuevas peticiones de que todos los judíos se convirtieran o se marcharan, pues se sostenía que los conversos nunca serían verdaderos cristianos mientras persistieran las comunidades judías como incitación a su «judaización». En 1449 estallaron nuevos motines importantes, con peticiones de que la Inquisición o tribunales especiales persiguieran a los criptojudaizantes.

Durante el cuarto de siglo siguiente se extendió el sentimiento contra los conversos entre los más celosos jerarcas de la Iglesia, entre algunos de sus rivales en las clases altas y medias, y especialmente entre la población común, inflamada contra los «falsos cristianos» y opresores verdaderos o supuestos. Los enemigos de los conversos insistían en que muchos de ellos practicaban en secreto los ritos judíos y constituían un insidioso factor de sub-

versión dentro del catolicismo español, pues corrompían la fe y conspiraban con los enemigos de la sociedad y el Estado católicos. Hubo motines en 1460 y años siguientes, y en ciertas ciudades de Andalucía y Castilla la Nueva, donde la población de judíos y conversos era más numerosa, la situación llegó a bordear la guerra civil. La cuestión judía se había transformado en la principal causa de discordia interna en Castilla.

Por tradición los judíos castellanos habían confiado en la protección de la corona, pero en el contexto en que llegaron al poder Isabel de Castilla y su marido Fernando de Aragón, en 1478-1479, uniendo las monarquías de los dos reinos, la mayoría de los conversos y judíos habían apoyado a los perdedores. Dos siglos antes, Fernando III el Santo, a despecho de su intensa piedad y de su persecución a los heréticos cristianos, se llamó a sí mismo «rey de tres religiones». Fernando e Isabel estaban decididos a completar la reconquista y el papa los proclamó «Reyes Católicos», expresión mucho más exclusiva, con la cual han pasado a la historia. Los gobernantes que forjaron la monarquía unida española no podían concebir la unidad y la seguridad, ni espiritual ni política, de otro modo que como una firme y, a fin de cuentas, monolítica sociedad católica. La existencia de una poderosa e influyente casta financiera, estrechamente relacionada con influyentes grupos de la aristocracia (en potencial antagónicos) y además vagamente identificada con una religión ajena, constituían una amenaza teórica a la unidad política y espiritual. Una parte importante de la oligarquía urbana —otro grupo de poder— estaba formada por conversos, y éstos tenían buenas relaciones con ciertos ricos prelados. Formaban una especie de Estado dentro del Estado, pero Fernando e Isabel no querían tolerar más que un solo Estado, ni más que una sola identificación religiosa. Después de una campaña de diez años contra los judaizantes, llevada a cabo por los Jerónimos de Castilla, y una nueva serie de motines contra los conversos en ciudades castellanas, en

1473, la corona finalmente escuchó las peticiones de que se abriera una inquisición y pidió a Roma que aprobara el establecimiento de una Inquisición eclesiástica especial, bajo el patronato de la monarquía.

Las especulaciones de los historiadores acerca de los motivos para constituir la Inquisición española, han sugerido muy diversas explicaciones. Entre ellas figuran el fanatismo religioso, la construcción política del Estado, la envidia de la aristocracia, la rivalidad de las clases medías, el resentimiento de las clases bajas por su explotación económica, el deseo del gobierno de enriquecerse, confiscando los bienes de los conversos, y hasta el celo de algunos conversos sinceros por separarse de los criptojudaizantes persiguiéndolos. Probablemente ninguna de estas motivaciones estaba ausente por entero, pero la causa predominante parece haber sido el ideal religioso de los Reyes Católicos y de sus consejeros. A la larga, los tribunales de la Inquisición costaron al Estado más dinero que el proporcionado por las confiscaciones. Algunos miembros de las clases altas trataron de proteger a los conversos. Es cierto que la defensa y la purificación de las prácticas religiosas se vieron casi universalmente en la Europa medieval y de comienzos de la Edad Moderna como cosa necesaria para desarrollar un Estado fuerte. La corona española insistió en el patronato real para los nombramientos del tribunal inquisitorial, en vez de contentarse con solicitar sólo una rama de la Inquisición papal de la Iglesia medieval, porque se consideraba a una gran parte de la jerarquía eclesiástica castellana demasiado corrupta y demasiado política para que pudiera confiarse en ella. Además, una institución, a la vez real y eclesiástica, identificaría más estrechamente la iniciativa real con la gente común, cuya antipatía por la oligarquía de conversos era intensa.

El papa Sixto IV, favorablemente dispuesto hacia los nuevos gobernantes españoles, autorizó en 1478 una Inquisición real. Dos años después se nombraron los primeros inquisidores ecle-

siásticos y el Santo Oficio, como se le llamó, comenzó a trabajar en Sevilla, centro importante de conversos. Durante los ochos años siguientes fueron quemados en esa región 700 conversos, unos vivos y otros después de ejecutarlos. Durante el período del primer Gran Inquisidor, Tomás de Torquemada (1483-1498), fueron quemados, o ejecutados de otro modo, unos 2.000 conversos y por lo menos 15.000 fueron sujetos a otros castigos. Se confiscaron grandes cantidades de bienes. En algunos casos, desaparecieron así familias enteras, y muchos de los castigados a penas menos graves que la muerte se hallaron reducidos a la condición de parias, viviendo en perpetua incertidumbre.

Como institución católica, la Inquisición tenía jurisdicción únicamente sobre los cristianos, cosa que los conversos eran en teoría, ya que no siempre de hecho. Los judíos no convertidos y los musulmanes no estaban sujetos a la Inquisición. Sin embargo, se arguyó cada vez más que el problema de los conversos no se resolvería nunca si se toleraba en España a los judíos. Por esto, en 1492 se requirió a todos los judíos que se convirtieran o emigraran. La mayoría prefirió emigrar. Diez años más tarde se suspendió la tolerancia religiosa hacia los musulmanes de la Castilla meridional, y se les exigió que se convirtieran. En 1525 se impusieron condiciones similares a los musulmanes de Aragón. La mayoría de los musulmanes carecía de dinero y oportunidad de emigrar, y como cristianos nominales se los, conoció, desde entonces, por el nombre de moriscos. Formaban en el sur y el este de la península una importante minoría, básicamente islámica, aunque superficialmente convertida.

Se ha descrito a menudo la Inquisición como una institución popular, y lo fue en muchos aspectos. La población la obedecía, aplaudía su labor, y vastas multitudes asistían a los singulares espectáculos que proporcionaban las complicadas ceremonias en que se sentenciaba y castigaba, los famosos autos de fe. La Inquisición fue también la única institución española unificada, con

ramas en todos los reinos y principados de la monarquía. Pero su establecimiento provocó mucha resistencia en los territorios aragoneses, donde hubo frecuentes quejas contra injusticias y corrupción entre los propios inquisidores, en especial durante los primeros y más sangrientos años de su funcionamiento. En el siglo XVI se introdujeron reformas para corregir algunos de los abusos de procedimiento. Así, aunque la opinión aprobó en general su labor, mucha gente, sobre todo fuera de Castilla, veía en la Inquisición una innovación radical y potencialmente peligrosa.

La Inquisición, que duró casi 350 años, se convirtió en una de las instituciones españolas más fundamentales. Aunque una estructura similar existía ya en la Iglesia católica romana, la Inquisición de España era peculiarmente española en diversos aspectos. Como se indicó, era técnicamente un tribunal real, a la vez que eclesiástico, creado a lo primero para hacer frente a una situación particular española, y empleado luego de modo más amplio como instrumento de la política real y hasta, a veces, con fines no religiosos, sobre todo en Aragón, puesto que el Santo Oficio no estaba sujeto a las restricciones del poder real, establecidas por las leyes.

La Inquisición pasó por cuatro fases. La primera, hasta alrededor de 1520, puede llamarse la de los conversos, pues se dirigió casi exclusivamente contra los judíos convertidos y sus descendientes. A partir de 1520, su labor se hizo más general y más fuertemente organizada; se ocupó de las herejías potenciales en toda la sociedad, y, de modo creciente, de casos de vicio y mala conducta religiosa otra que herética. Durante esta segunda fase se efectuaron relativamente menos ejecuciones, pero hubo una severa represión de sospechosos de protestantismo, de judaizantes, y en cierta medida también de moriscos. Tras varías generaciones, la Inquisición descubría cada día menos herejes y se consagró de modo creciente a reprimir el vicio, y a la reforma de la

conducta social y religiosa. Después de mediados del siglo XVI, la mayoría de los acusados lo eran por bigamia, sodomía, fornicación, conducta impía, «palabras escandalosas» y «proposiciones» (afirmaciones falsas, pero no heréticas, sobre religión). A lo largo de la mayor parte de su existencia, el propósito de la Inquisición no fue tanto la represión de la herejía, que pronto dejó de existir en España, cuanto la formación de la conducta católica apropiada, en lo cual parece que tuvo considerable éxito. Después de la inmigración a España de millares de acaudalados conversos portugueses, siguió, entre 1640 y 1660, una nueva fase de persecución de judaizantes. Durante la fase final —sus últimos 160 años —, la actividad del Santo Oficio fue decreciendo, si bien, todavía en 1720-1725, hubo una nueva y final persecución de descendientes de conversos.

No es posible cifrar todas las víctimas de la Inquisición, pues no han llegado hasta nosotros todos los registros. Un total de 50.000 conversos — una minoría muy amplia de la comunidad de conversos— fueron sentenciados a diversas penas. El número de «cristianos viejos» que incurrieron en multas y penas ligeras, en las fases postreras, fue mucho mayor. En total, hubo probablemente unas 5.000 ejecuciones durante todo el tiempo en que funcionó la Inquisición, la mayoría de ellas de conversos y sus descendientes.

Se considera habitualmente la Inquisición como el capítulo más oscuro y destructor de la historia de España, y este juicio es indudablemente correcto. Pero como ocurre con todas las instituciones, hay que mirarla con plena perspectiva histórica y tener en mente ciertos hechos. Incluso los Estados europeos occidentales más tolerantes de esa época tenían tribunales encargados de reprimir la herejía y la subversión. En España había muchos más no católicos que en cualquier otro país, antes de la Reforma. Más tarde, el número de protestantes asesinados en un día, en Francia, sería igual al número de conversos quemados durante

los quince años de más severa actuación de la Inquisición española. El número total de ejecuciones por herejía, en toda la historia del Santo Oficio, no era mucho mayor que el número de personas condenadas en Alemania, sea por protestantes o por católicos, durante la obsesión con las brujas, en el siglo XVII. Además, en las ocasiones en que la manía de la brujería surgió en España —como en Navarra y Cataluña en 1527-1528, y en Navarra en 1610—, la Inquisición actuó para calmar la histeria y diagnosticó que se trataba de un caso de psicosis de masa.

Los comentadores de nuestro siglo igualan a menudo el terror en masa de los regímenes totalitarios con la Inquisición española. Sin minimizar los horrores cometidos por ésta, la equivalencia es ignara e inexacta. En primer lugar, los inquisidores respetaron en gran parte sus propias reglas, contando, claro está, que éstas desfavorecían al acusado. No persiguieron por clase o raza, sino individualmente. No se molestó a la mayoría de los conversos. La mayoría de los detenidos no fueron torturados, y aunque la tortura era práctica normal en el procedimiento judicial de todos los países, en esa época, los tipos de tortura empleados por el Santo Oficio eran suaves y limitados, en comparación con otros al uso. Algunos de los acusados resistieron la prueba de la tortura. A casi todos los acusados se les permitía nombrar abogados y una minoría considerable pudo defenderse con éxito. Respecto a la censura, el índice de libros prohibidos por la Inquisición era más restringido que el índice papal en Roma. A menudo, el índice español no suprimía enteramente un libro, sino que publicaba listas de frases que debían borrarse o corregirse. No asfixió ni nuevos conocimientos ni reformas en sí mismos, pues el período de mayor liberalismo en el catolicismo español tradicional y el de mayor desarrollo de los conocimientos fue el siglo que siguió al establecimiento de la Inquisición.

No obstante, son evidentes los efectos destructivos de la Inquisición en la sociedad y la cultura españolas. Reforzó estrechos

valores etnocéntricos y desanimó, aunque no prohibió verdaderamente, todo disentimiento. Aunque la Inquisición no es el único factor responsable de la decadencia de la cultura española en las generaciones siguientes, se empleó más tarde para desanimar el inconformismo y las nuevas ideas. Instrumento y no causa independiente, la Inquisición marcó, sin embargo, el comienzo de un proceso de inversión histórica que se hallaba paradójicamente presente *in ovo* en los comienzos del florecimento cultural del siglo de oro religioso español.

EL SIGLO DE ORO

Cuando los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, unificaron las dinastías hispánicas, emprendieron también un programa general para revitalizar algunas de las principales instituciones de sus reinos, con la reforma del clero y de la política eclesiástica como uno de sus objetivos fundamentales. Al igual que en otras monarquías europeas, este propósito tenía dimensiones políticas y nacionalistas, además de sus fines religiosos. Aunque los Reyes Católicos reconocían plenamente la autoridad espiritual del papa, se sentían muy celosos de su poder temporal. De manera constante protestaban o solicitaban algo ante Roma en lo referente a los asuntos religiosos españoles, y en ocasiones hasta emplearon la fuerza para impedir determinadas acciones papales. Por ejemplo, se opusieron con energía a los fuertes pagos financieros a Roma, y al nombramiento de prelados extranjeros, en especial italianos, para cargos en la Iglesia española. Consiguieron del papado el derecho de patronato, para los principales cargos eclesiásticos en los territorios recién conquistados de Granada (bula de 1486), derecho que luego se extendió a toda la América hispana. En 1523, durante el reinado de su nieto y heredero Carlos V, la corona obtuvo el derecho de presentación (de hecho, nombramiento) para todas las diócesis de España. Seis años más tarde, el papado reconoció una limitada jurisdicción a un tribunal especial español, el Tribunal del Nuncio, al que se podía

apelar en cuestiones eclesiásticas, y que se ocupó de muchas peticiones y procesos eclesiásticos ordinarios sin necesidad de referirlos a Roma.

La cuestión de la autoridad real y del derecho de nombramiento estaba relacionada también con la reforma espiritual, pues el celo y vigor religiosos de los Reyes Católicos eran mayores que los de la mayor parte de los papas renacentistas. Fernando e Isabel estaban resueltos a nombrar a prelados que mejoraran la calidad de la vida de la Iglesia y por esto los más entusiastas partidarios de la reforma, en la Iglesia española misma, invocaron la autoridad real. El reinado de los Reyes Católicos hizo, pues, cristalizar las intermitentes tentativas de reforma eclesiástica que habían tenido lugar por espacio de más de un siglo. La mayor resistencia al cambio vino no tanto de la jerarquía cuanto de los burócratas y los rutinarios en los niveles intermedios del clero.

En los años ochenta del siglo XV, el provincial franciscano del reino, Francisco Giménez de Cisneros, una de las figuras más notables de la Iglesia española en la edad imperial, llevó a cabo una reforma importante en la conducta y organización del clero castellano. Luego se obtuvo del papa permiso para extenderla a otras órdenes y sectores del clero, y en esta empresa Cisneros empleó una escoba muy ancha. Se daba tan por descontado el concubinato como forma de matrimonio de hecho, que su abolición condujo a la violencia física por parte del clero de algunas ciudades, y un número indeterminado de frailes, al parecer, emigraron a Marruecos y se convirtieron al islam antes que renunciar a sus mujeres. Estaban tan extendidos los abusos de privilegios, el abandono del deber y la mala conducta personal, que no podían reformarse de la noche a la mañana. En un concilio de 1512, en Sevilla, el arzobispo Deza, que lo presidía, recomendó simplemente que el clero local tratara de aparentar castidad y virtud, absteniéndose de asistir a las bodas de sus propios hijos o

de legar oficialmente sus bienes a concubinas. Muchos de estos problemas tuvieron que ser resueltos por la más enérgica Contrarreforma y sus medidas de medio siglo después.

El pensamiento del siglo XVI

En el siglo XVI la península ibérica se convirtió en el centro del pensamiento católico. Esto se debió, ante todo, a la notable extensión de la educación en España durante ese período. En 1450 existían en el país seis universidades, pero en el siglo y medio siguiente se fundaron veintisiete. A fines del siglo XVI, en casi todas las ciudades españolas de más de 2.000 habitantes había una escuela con enseñanza de latín, y aproximadamente el 5 % de los varones adultos se matriculaban en las universidades, por lo menos durante el cénit de su expansión. Por un breve período, España tuvo la mayor población educada de cualquier país del mundo.

Las universidades no eran instituciones de la Iglesia, pero ésta tenía en ellas un papel principal por medio de sus numerosos colegios residenciales y de sus profesores. Antes de la intensificación de la lucha contra el protestantismo, la Iglesia española alentaba la erudición humanista como instrumento de reforma. Casi todos los eruditos católicos de la época eran profesores de universidad, y una de las principales ambiciones de Cisneros consistía en crear una universidad que no hiciera hincapié en los estudios jurídicos, sino que pusiera el saber renacentista al servicio de la teología y la educación del clero. Esto lo consiguió con la fundación, entre 1502 y 1508, de la Universidad de Alcalá de Henares, que fue un centro de humanismo católico y predecesora de la Universidad de Madrid.

Un rasgo principal de la nueva erudición religiosa en España fue el estudio de la Biblia. Ya en 1478 se publicó en Valencia una traducción de la Biblia al catalán, primera versión en una lengua vernácula occidental. La principal realización de la erudición es-

pañola de comienzos del siglo XVI fue la Biblia Políglota de la Universidad de Alcalá, que publicó los textos originales completos del Viejo y el Nuevo Testamentos en todas las lenguas clásicas utilizadas para su difusión, con vocabularios y análisis de la gramática. El primer volumen de esta obra, que era la exposición de textos comparativa más completa jamás publicada en la cristiandad, apareció, paradójicamente, en 1517, el mismo año en que Lutero clavó sus noventa y cinco tesis, inferidas de la Biblia, en la puerta de la iglesia de Wittenburg, con lo que dio comienzo la Reforma protestante.

Se tradujeron y estudiaron ávidamente a principios del siglo XVI las principales obras de devoción cristiana. En los años veinte de ese siglo, el humanismo católico y el reformismo moderado del erudito holandés Erasmo tuvieron gran popularidad entre los eruditos e inspiraron la principal corriente del nuevo pensamiento católico español de dicha generación. El más destacado humanista español, Juan Luis Vives, hijo de una familia de conversos perseguidos de Valencia, fue uno de los más profundos discípulos de Erasmo en Europa. En cierto momento, Cisneros ofreció a Erasmo una cátedra en Alcalá, y mientras la Sorbona combatía los puntos de vista erasmistas, una conferencia teológica castellana, celebrada en Valladolid, los apoyó. En aquella época, España era probablemente el centro del erasmismo, en particular entre 1527 y 1532, cuando los principales consejeros religiosos de la corona eran erasmistas y el rey de España Carlos V esperaba alentar la reforma católica y papal con una orientación humanista moderada. El fracaso en conseguirla, junto con la radicalización y polarización de las posiciones religiosas en Europa, durante la cuarta década del siglo, condujo a una reacción en Castilla y a la erosión de la influencia de los consejeros erasmistas, como Juan y Alfonso Valdés.

El desarrollo de pequeños círculos de «alumbrados» constituyó un fenómeno diferente. Casi sin excepción de origen conver-

so, los alumbrados se adherían a una forma intelectualizada de religión interior, que hacía hincapié en la iluminación personal y el amor de Dios. No tenían nada o casi nada que ver con el protestantismo o con la religiosidad noreuropea, pero la Inquisición los persiguió y suprimió casi por entero en 1525.

La primera mitad del siglo XVI se caracterizó, no obstante, por el sentido de la originalidad y por el nuevo desarrollo del pensamiento y la cultura, en lo cual desempeñó papel importante el descubrimiento y conquista de América. Los términos «moderno» y «progreso», al parecer, empezaron a emplearse en castellano en la tercera década del siglo. Persistía el sentido de continuidad con los antiguos, pero había también un nuevo sentimiento de haberlo sobrepasado, lo mismo en las artes que en los asuntos prácticos.

Los teólogos y filósofos españoles se daban cuenta del colapso parcial de la unidad filosófica y cultural medieval, pero mantenían la primacía del pensamiento religioso, que no debía basarse meramente en la autoridad, sino también en un desarrollo conceptual y filosófico compatible con el libre albedrío y la conciencia personal. Si bien se reconocían las imperfecciones de Roma, se afirmaban los valores religiosos y la autoridad del catolicismo medieval. La idea de la unidad imperial que lo cubriera todo, se abandonó y sustituyó por nuevas normas del derecho natural, y, en la esfera política, del derecho internacional. Los teóricos y moralistas españoles que se ocuparon de las relaciones internacionales, siguiendo a Francisco de Vitoria, han recibido a menudo crédito por haber iniciado el concepto moderno del derecho internacional.

Hacia 1550, el teólogo dominico Melchor Cano estaba introduciendo una nueva metodología que insistía en el estudio de todas las fuentes históricas, desde las palabras de Cristo y las Sagradas Escrituras hasta los apóstoles, los padres de la Iglesia, los concilios, los teólogos y canonistas posteriores y las narracio-

nes históricas seculares sólidas. Sometiéndose siempre a la autoridad de la Iglesia, este recurso a un amplio espectro de fuentes históricas iba más allá de lo enseñado por los primeros humanistas y ayudaba a señalar el camino de los futuros estudios teológicos hasta nuestro siglo.

El principal interés de la teología española del siglo XVI estribaba en la elaboración del pensamiento neoescolástico, que culminó en la obra de Francisco Suárez, una de las dos o tres grandes figuras en la historia de la filosofía española y el más notable neoescolástico europeo de su época. El neoescolasticismo español, al tratar de conciliar libertad y ley, modernidad y tradición, reconocía que el principio moderno descansaba en la voluntad y la conciencia tanto como en la autoridad. Variaba la insistencia en una u otra. Así, el dominico Domingo Báñez reconocía la predestinación física combinada con la libertad moral individual, mientras que Luís de Molina, en su *Concordia*, se refería al libre albedrío humano actuando de concierto con la volición divina. La erudición bíblica alcanzó su punto culminante con la Biblia Políglota de Amberes (1568-1572), que sobrepasaba la anterior empresa de Alcalá, pero que quedó asfixiada pronto por la política de la Contrarreforma.

Las actitudes políticas de los pensadores religiosos españoles del siglo XVI eran patrióticas y, en general, conservadoras, excepto en lo referente al derecho internacional y de conquista. Pese a que la tradición española se fundaba en una compleja red de leyes, derechos y hasta funciones representativas, los pensadores religiosos sostuvieron con energía los principios de los derechos legales y también, en cierto grado, de los límites del poder. La obra clave de Suárez, *Defensa de la fe* (1613), era explícitamente antiabsolutista, poniendo de relieve la autoridad de las leyes del reino y el papel de la delegación del poder. Sostenía, en teoría, que el poder y la legitimidad se hallaban sólo en la comunidad, aunque no propuso la idea de la representación plena y di-

recta de aquélla. Suárez no fue más allá de propugnar una mayor participación en el gobierno real, bajo el cual el poder civil podía alterarse y arbitrarse por la administración de las leyes y las instituciones jurídicas.

En las doctrinas del derecho natural, que formaban esencialmente la base de las teorías sociales, no se consideraba que la propiedad privada fuese *per se* parte inherente del derecho natural, sino sólo una consecuencia natural del mismo. El más radical de los teóricos de la Iglesia sobre cuestiones civiles, Juan de Mariana —que propugnaba por el tiranicidio en los casos extremos de opresión— sugirió que la propiedad debía redistribuirse si llegaba a concentrarse en exceso.

En este mismo período, los historiadores eclesiásticos sentaron los fundamentos de la historiografía española moderna, en particular con el empleo de documentos originales, como hizo Jerónimo de Zurita en sus *Anales de Aragón*, y con la amplitud del estudio, como Juan de Mariana en su *Historia general de España* (1601).

No ha de olvidarse que en esta amplia panoplia de cultura católica, España creó y al principio dominó una serie de nuevos géneros y subgéneros literarios seculares. «La tragicomedia en prosa…, el drama puramente nacional…, que sólo los ingleses llegaron a igualar; la novela picaresca; la novela pastoral…; la novela crítica moderna, que expone el sentido de la experiencia humana, y otras formas de interés menor, como la novela epistolar»[1], fueron invenciones españolas. Algunas de las principales nuevas formas, en especial la novela picaresca y la novela crítica, fueron casos únicos, que introdujeron nuevos niveles de realismo, reflejando, a la vez, el humor crítico del siglo XVI español y la relación del realismo con la ortodoxia moral y teológica. Hay que señalar que la diferencia principal entre la cultura literaria española y la otra importante de la época, la inglesa, es la ortodoxia filosófica y la contención moral de la primera.

La expansión católica en ultramar y el movimiento misionero

Una de las mayores empresas del catolicismo español del siglo XVI fue el comienzo de su enorme actividad misionera en las Américas. Las misiones cristianas de la historia europea no fueron exactamente un invento español, pero poco faltó. Su origen se halla en las misiones entre los musulmanes, en los siglos XIV y XV, cuando varias docenas de misioneros, monjes y frailes (no todos españoles), encontraron el martirio predicando el evangelio en el emirato de Granada. Millares de monjes y curas salieron de España, en el siglo XVI, para ir a difundir una nueva cultura católica entre los colonizadores y los indios del Nuevo Mundo. En número mucho menor, los hubo que a través del imperio portugués fueron al Asia oriental, en lo que puede considerarse la empresa misionera más amplia antes del siglo XIX. El desarrollo de una cultura católica en Hispanoamérica fue, en el mejor de los casos, desigual, fuerte en unas zonas y débil en otras. Como en casi todos los casos en que se transplanto el cristianismo a una cultura ajena, adoptó formas sincréticas. Cualquiera que sea el juicio que merezca el catolicismo hispano transeuropeo, es indudable que representó la mayor expansión en muchos siglos del mundo cristiano.

Esta expansión destruyó religiones y culturas indígenas, pero el clero español nos proporcionó todas las observaciones de que disponemos sobre este choque de culturas y sobre las civilizaciones indígenas. Produjo los primeros tratados sobre lenguas amerindias, las primeras descripciones preantropológicas de las sociedades indígenas, y las primeras expediciones eruditas que se ocuparon de la flora y la fauna de fuera de Europa así como los primeros estudios serios sobre estos temas. Produjo también los primeros ejemplos, entre los europeos, de un asomo de historia comparada de las civilizaciones, al irse desarrollando el sentido de la comparación en los escritores eclesiásticos de España y Mé-

xico. Ellos fueron los que sugirieron precozmente el mito moderno del «noble salvaje», aplicado a algunos indios americanos.

Los misioneros y teóricos de la Iglesia lucharon también por la justicia social para los indios americanos. Algunos juristas españoles sostuvieron la doctrina del «derecho de conquista» con respecto a la población india, pero la rechazaron los mejores espíritus de España. Francisco de Vitoria realizó un análisis penetrante e independiente de los problemas morales y legales del imperio y del dominio sobre pueblos ajenos, no cristianos. Para Vitoria y sus partidarios, el dominio español de las Indias no podía fundarse en la mera conquista o en la presunción de superioridad o de derecho divino, sino que exigía una compleja combinación de factores históricos, religiosos y jurídicos. El imperio legítimo entrañaba grandes responsabilidades morales y espirituales que constituían, de hecho, su principal justificación, y debía restringirse y arbitrarse por la tutela tanto del derecho natural como de la ley humana. Los misioneros del clero regular sostuvieron intensas diatribas para proteger a los indios de la explotación. El más famoso, Bartolomé de las Casas, el Apóstol de las Indias, se mostró tan enérgico en sus denuncias del trato español a los indios, que hasta se le ha acusado de haber dado origen a la «leyenda negra». Los defensores eclesiásticos de los derechos de los indios ejercieron una influencia mitigadora sobre la situación en Hispanoamérica, pero fueron incapaces de dominar las costumbres de la sociedad colonial.

La reforma católica

No hay duda que el final del siglo XV y todo el XVI fueron tiempos de importante profundización e intensificación del espíritu religioso español. El aumento de la cultura y del activismo religiosos, como se ha descrito, fue paralelo a la expansión de la participación religiosa de una parte de la población en su conjunto. Creció rápidamente el número de cofradías, cuyas actividades en las ciudades abarcaron una amplia serie de funciones religiosas

y sociales. En ciertas ciudades de no más de diez mil habitantes podían contarse hasta un centenar de cofradías, es decir, un promedio de una cofradía por cada cien habitantes. Aunque muchas de sus funciones eran por lo menos tanto sociales como espirituales, hubo con todo una elevación de la devoción personal. El avance del alfabetismo, aunque en definitiva limitado, pudo ayudar a avivar la conciencia de las dimensiones personal e interior de la religión, que se hizo más común que en la Edad Media.

La elevación de la religiosidad de la España de fines del siglo XVI no puede adscribirse simplemente a sus formas imperiales, sociales o ceremoniales, pues proyectaba una nueva forma de santidad católica para la vida humana. Bartolomé Bennassar ha hablado de «explosión de lo divino», en la cual acaso por primera vez en la historia occidental el estilo de la santidad se convirtió en un modelo social para una importante parte de todas las clases de la sociedad, casi de la misma manera que los miembros de sociedades posteriores iban a buscar el éxito económico, la proeza atlética o el estrellato en los espectáculos. Sólo en Italia se sintió con igual intensidad el modelo católico de la Contrarreforma. De los treinta y un santos de los siglos XVI y XVII, canonizados después de la conclusión del Concilio de Trento, once de ellos eran españoles y otros catorce italianos.

Las pautas de la religiosidad personal se transmitieron a los grupos cultos de las clases alta y media de la sociedad a través de un gran número de nuevos libros de devoción, escritos en lengua vernácula, desde el muy popular *Tercer abecedario espiritual*, de Francisco de Osuna (1527), hasta la *Subida al monte Sión*, de Bernardino de Laredo, y el *Retablo de la vida de Cristo*, de Juan de Padilla. En las universidades, en las cuales los estudios jurídicos habían predominado sobre los teológicos, esta situación se invirtió al término del siglo XVI y se prestó atención ante todo a la teología. En los decenios postreros del siglo, esta orientación religiosa, mucho más consciente y pedagógica, alcanzaba a los miem-

bros más humildes de la sociedad. Las investigaciones de la Inquisición revelaron un constante aumento de la proporción de campesinos y peones capaces de recitar los diez mandamientos, el avemaría y el padrenuestro, hasta que alrededor de 1590 este conocimiento parecía haberse generalizado en la sociedad española.

La intensificación de la conciencia religiosa tuvo también importantes consecuencias políticas, pues la religión constituía el lazo más fuerte entre los diversos reinos peninsulares de la dinastía española. A lo largo de más de un siglo de luchas contra los musulmanes en el Mediterráneo y el norte de África y contra los protestantes y sus aliados en Europa, ese intenso catolicismo, cada vez más exclusivo, proporcionó la base de una identidad española común.

Esto iba acompañado por una pronunciada vena de mesianismo, que se expresó primero durante la conquista de Granada (1482-1492), y luego en la expansión en ultramar. Cuando murió Isabel la Católica en 1504, su testamento legó a Castilla la continuación de la cruzada contra el mundo islámico del norte de África, empresa que absorbió mucho dinero y sangre españoles durante la primera mitad del siglo XVI. Una vez el nuevo rey, Carlos V, ascendió al trono del Sacro Imperio Romano Germánico, en 1519, la monarquía española parecía casi universal, y España estaba claramente en condiciones de desempeñar el primer papel en la cristiandad.

Esto tuvo por resultado, en el siglo XVI y comienzos del siguiente, el desarrollo de un poderoso sentido de misión, y hasta de un explícito complejo de «pueblo elegido», y ello no sólo entre los dirigentes y portavoces de España, sino que, al parecer, también en el hombre del común. Salvador de Madariaga lo ha calificado de «autolatría», pero el término es probablemente injusto. La religión española estaba sometida a la disciplina de una serie de normas diferentes y más elevadas que las que regían

la cultura o la afirmación nacional, aunque la política nacional y hasta la cultura condicionaran cada vez más su naturaleza y expresión.

El desarrollo de la religión española se halló fuertemente influido por el ambiente general, histórico e internacional, y en particular por los efectos de la Reforma protestante. La confrontación con el islamismo y el judaismo había llevado ya a los españoles a adoptar una absoluta adhesión a la ortodoxia católica, de modo que la división que tenía lugar en la cristiandad europea pronto se les hizo absolutamente inaceptable. El hecho de que adoptaran el protestantismo Estados y sociedades enemigos de la corona española, y a veces rivales de sus intereses nacionales, acentuaron este categórico rechazo de una religiosidad alternativa. Los únicos no católicos a los que la población española había conocido eran los musulmanes y los judíos, conocidos ya como enemigos mortales, ya como explotadores y subversivos. La misma actitud se transfirió a los protestantes. Pocos de los factores religiosos, culturales, sociales, económicos o políticos que alentaron el protestantismo en el norte de Europa se hallaban presentes en España. Antes de 1558, la Inquisición sólo descubrió a 105 creyentes potenciales en el luteranismo, y dos tercios de ellos eran extranjeros.

Sin embargo, cerca de 1560 se descubrieron dos pequeños grupos de protestantes, uno en Valladolid y el otro en Sevilla. Las noticias de esto, junto con muchos otros rumores del país y del extranjero, llegaron tras tres o cuatro generaciones de constante lucha contra los musulmanes, los criptojudaizantes y, más recientemente, las fuerzas protestantes de la Europa central. Indujeron una especie de paranoia colectiva, por lo menos entre los dirigentes del Estado y parte del clero. Un decreto real de 1559 prohibió a los españoles estudiar en las universidades extranjeras, incluso en las católicas, pues se consideraba blando y poco merecedor de confianza el catolicismo allí impartido. Así se

inició el proceso de convertir a la península en una especie de Tíbet cultural. Durante el año siguiente, la Inquisición persiguió a unas 800 personas sospechosas de protestantismo, entre las cuales había muchos «cristianos viejos» de alta posición y sin la mancilla del origen judío. El Santo Oficio llegó a acusar a un arzobispo de Toledo, primado de la Iglesia española, y a mantenerlo en prisión durante siete años, hasta que finalmente se le declaró inocente y fue liberado[2].

A partir de ese momento, el manto de la ortodoxia se fue haciendo cada vez más pesado. Para los españoles, la religión había sido siempre un medio de distinguirse de las amenazadoras culturas extranjeras, y este sentido de la diferencia y de la amenaza condujo a una creciente exageración en la manera española de expresar la ortodoxia. Durante el reinado de Felipe II, que entonces comenzaba, España iba a mostrarse más enérgica que nunca como campeona de la Contrarreforma y espada del catolicismo internacional. En consecuencia, a menudo se interpreta la política española de esta época como dictada principalmente por motivos religiosos, con sacrificio de los intereses materiales al fervor de la cruzada. Esta impresión la fortalece el papel central de la corona española y de los delegados hispanos en el Concilio de Trento, en cuanto a la reforma del catolicismo, y en el mantenimiento de la autoridad del papado.

Pero esta interpretación yerra en muchos aspectos. La coincidencia de la política real con los objetivos católicos se puede explicar también, en la mayor parte de los casos, por motivos políticos, pues la división religiosa en el siglo XVI coincidía con el antagonismo político y militar hacia enemigos de la corona mayormente identificados con el protestantismo o, en el caso de Francia, con los turcos anticristianos. Carlos V no actuó de inmediato para aplastar al protestantismo, cuando se manifestó por primera vez en sus tierras alemanas del Sacro Imperio, sino que sólo recurrió a la acción militar tras un cuarto de siglo de tensio-

nes políticas y militares. Felipe II, por su parte, se mostró riguroso contra los protestantes flamencos y holandeses, en sus territorios de la corona de los Habsburgo, en los Países Bajos, pero no hubiera actuado tan severamente si no hubiesen sido también rebeldes políticos contra el Estado. No se molestó por espacio de casi tres decenios a la protestante Isabel I de Inglaterra y la Gran Armada de 1588 se mandó sólo cuando se desarrolló una rivalidad política y militar evidente. Tanto Carlos V como Felipe II se desinteresaron de las expediciones contra los turcos, con el fin de continuar su intracatólica rivalidad con la corona de Francia.

Las relaciones entre el papado y la corona española fueron a menudo pésimas, y a veces violentas, durante todo el siglo. Los mercenarios rebeldes y no españoles del ejército de Carlos V saquearon Roma en 1527. Varias veces, los papas se unieron en coaliciones antiespañolas o hasta las iniciaron. Pablo IV (1555-1559) fue el peor enemigo de la corona española, a cuyos súbditos llamó «la hez de la tierra, crianza de moros y judíos». Durante su reinado, la corona española se encontró por breve tiempo en la embarazosa situación de tener a un ejército real en Italia, luchando contra las fuerzas del papado, aunque la piedad de Felipe II se acabó manifestando en su orden al duque de Alba de que se arrodillara ante aquel papa que odiaba a los españoles, para pedirle su perdón Felipe II siguió lo que podría llamarse una política dinástica de nacionalismo católico ortodoxo. Metido en una lucha militar por la hegemonía en la Europa occidental, veía en la ortodoxia religiosa el pilar de España y del imperio, y a la corona española como el pilar de la ortodoxia católica en sus reinos. Los prelados extranjeros, incluso el papa mismo, no eran dignos de confianza en asuntos políticos, financieros y administrativos, en los cuales podían representar intereses opuestos. Aún más que Fernando e Isabel, trató de hispanizar plenamente la Iglesia en España. Fueron todavía más raros que antes los nombramientos eclesiásticos de extranjeros y pidió que los francisca-

nos y cistercienses aragoneses se vieran libres del control francés, pues sospechaba de la heterodoxia y de la lealtad de los jefes extranjeros de estas órdenes. Más tarde, procuró establecer una sección española, completamente separada, de los jesuitas. Demoró la publicación en España de las decisiones trentinas por temor a que pusieran en peligro el control real sobre los nombramientos eclesiásticos. En España, los asuntos eclesiásticos estaban más dominados por la corona que en cualquier otro reino católico de la época. Hubo veces en que el papado consideró las frecuentes expresiones de preocupación de la corona española por los asuntos de la Iglesia y la represión de la herejía como pretextos para la extensión del poder real.

Aunque no había razón para dudar que los españoles deseaban con sinceridad evitar o eliminar la herejía, el papado raramente pudo identificar sus intereses con los de la corona española. España era demasiado poderosa y, habiendo conseguido la hegemonía en Italia, se encontraba a veces en condiciones de coaccionar políticamente al papado, que no siempre se sentía descontento cuando los intereses protestantes, u otros intereses católicos, conseguían contener el poderío español. Clemente VII, por ejemplo, hubiera acaso podido impedir el cisma inglés de no haberse hallado bajo la presión de los intereses dinásticos españoles. Esta tensión, puramente política, entre el papado y la corona española persistió a lo largo del siglo y condujo a una nueva ruptura de relaciones en la última década del XVI, esta vez en relación con la sucesión real francesa.

Más importante que cualquier conflicto político con el papado era la iniciativa española en la reforma y reorganización de la Iglesia. La influencia española en el largo y a menudo interrumpido Concilio de Trento (1545-1563) fue fundamental y tal vez decisiva. De Trento fluyó la nueva legislación de la Iglesia y la práctica religiosa que proporcionó la base de la reforma católica de la segunda mitad del siglo XVI.

La reforma de la Iglesia en España, llevada a cabo bajo Felipe II, fue en general más eficaz que cualquiera de los movimientos medievales de reforma. Se prestó más atención que nunca antes al problema de la educación del clero. Trento decretó el establecimiento de un seminario en cada diócesis, y al final del reinado de Felipe II había veinte funcionando en España.

La religión local ofrecía una gran variedad basada en siglos de desarrollo de los cultos, los templos, los rasgos litúrgicos y la devoción a santos regionales. La reforma católica acaso se esforzó menos en España que en otros países por dominar y refundir la religión, pues a despecho de variaciones menores en la práctica, había escaso peligro de que las distinciones en la religión condujeran a cismas o herejías. La Iglesia poseía una organización más firme que en otros países católicos y, en conjunción con el Estado, disponía de mecanismos formidables para dirigir y, a fin de cuentas, fiscalizar.

Se hizo, sin embargo, un esfuerzo considerable para uniformar la liturgia en toda España. Los párrocos recibieron la responsabilidad formal de predicar regularmente por lo menos una vez a la semana —cosa que en ciertas zonas era una innovación total—, y se les dio un mínimo de instrucción para cumplir con esta tarea. Se introdujeron también los cánticos —cosa poco común en las iglesias pequeñas—, con la intención de que se convirtieran en toda España en parte regular de los servicios religiosos.

Otro objetivo era establecer con firmeza el sentimiento de lo sagrado no sólo en los servicios y sacramentos, sino en el medio físico de las iglesias mismas. Se procuró eliminar las actividades seculares y la conducta desordenada en los templos y alrededor de ellos. Las obras teatrales seculares, hasta entonces representadas en las iglesias, fueron sustituidas por nuevos dramas religiosos, los autos sacramentales.

En materia de organización eclesiástica, la reforma católica se fijó varios objetivos principales. Uno era el de establecer un sistema uniforme de organización parroquial en todo el país. La red existente de parroquias era un tejido caótico, producto de la evolución histórica, y, como ya se indicó, algunos distritos rurales poco poblados carecían de ellas. La reorganización resultaba tanto más difícil cuanto que las dotaciones medievales habían colocado casi los dos tercios de las parroquias españolas bajo el dominio de señores seculares o de monasterios y no bajo el directo de la Iglesia misma. En todo caso, en aquella época comenzó la moderna organización sistemática de parroquias.

Para los niveles más altos de la organización, el objetivo era el de conseguir que los obispos ocuparan una residencia permanente en sus obispados y que prestaran verdadera atención a la dirección de los mismos. Durante un siglo, la Iglesia había estado bajo la presión real para que eliminara el absentismo, y en este sentido se progresó bastante durante la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. Los obispos serían conocidos, en lo sucesivo, por sus ejemplares cualidades personales, ya que no por su prudencia, y esto lo logró la reforma del siglo XVI.

Todas estas reformas no se aplicaron necesariamente tan pronto como terminó, en 1563, el Concilio de Trento. Si bien algunas habían sido ya iniciadas en España, otras no comenzaron hasta los años ochenta y no produjeron resultados hasta más tarde. Aunque es imposible medirlos cuantitativamente, no se duda que la reforma católica fue eclesiásticamente un éxito en España, a despecho del descenso en vigor y creatividad que se comenzó a percibir dos o tres generaciones después. Se reorganizó gran parte de la Iglesia y el clero se mostró más serio y activo que antes.

Al mismo tiempo importa señalar la dificultad de separar la influencia de la Contrarreforma de la intensificación de la religiosidad, que había empezado ya en España a fines del siglo XV y

principios del XVI. En cierto modo, ésta había producido aquélla, de modo que los nuevos acentos de la religiosidad de la Contrarreforma eran meramente la continuación de tendencias iniciadas dos generaciones o más antes. Una de las nuevas expresiones, y de las más pronunciadas, era el creciente énfasis en Cristo, el crucifijo y la Pasión en general. Aunque esto había comenzado desde hacía acaso un centenar de años, hubo un nuevo resurgimiento de la devoción a Cristo y por la Pasión, a medida que avanzaban las reformas de la Contrarreforma, en los últimos años del siglo XVI. Esta devoción fue propagada de forma asidua por los franciscanos, que formaban la orden monástica más numerosa, con mucho, en el campo. La mariolatría seguía siendo fuerte, pero ahora subrayaba con mayor frecuencia el papel de María en la Pasión de Cristo. Además aumentaron en número las cofradías de flagelantes, que se azotaban imitando los sufrimientos de Cristo; si bien se popularizaron en España a comienzos del siglo, se extendieron mucho en los años setenta y ochenta del siglo XVI. Así, la religiosidad intensificada de la Contrarreforma y del período barroco se hacía más y más vivida y dramática, a medida que la gente común iba representando directamente los sufrimientos de Cristo y María en las frecuentes procesiones.

Apareció así una expresión comunal y corporativa de las preocupaciones religiosas y sociales, pues barrios u oficios, a veces pueblos y ciudades enteros, participaban en las actividades espirituales y sociorreligiosas. No hay duda que los millares de cofradías locales y otros grupos religiosos sirvieron de argamasa a la unidad y cohesión de la sociedad española en las diversas pruebas que comenzaron a afligirla a partir de 1590.

Ocasionalmente había incredulidad fundamental —como lo revelan los registros de la Inquisición—, pero era aún más excepcional que en otros países cristianos. Mucho más frecuente era cierto escepticismo sobre los milagros y visiones, de modo que a finales del siglo XVI se hizo necesario documentar con su-

mo cuidado cualquier acontecimiento religioso que se presentara como motivo de reverencia. De igual modo, resultó difícil establecer algunos preceptos morales fundamentales. Los registros indican que se aceptaba comúnmente la fornicación voluntaria entre adultos no casados, y se consideraba incluso que no era pecaminosa, aunque posiblemente la actitud fuera menos tolerante después del siglo XVI.

Un culto secular que sobrevivió a la reprensión de la reforma católica fue la devoción popular al espectáculo de los toros. Incluso entonces, a los demás europeos les parecía bárbaro y poco cristiano. En 1567, el papado trató de prohibirlo, pero tras vigorosas protestas y actos de desafío, incluyendo enérgicas reclamaciones de la corona, en 1575 se retiró la prohibición, salvo para los días de fiesta religiosa.

La reforma católica, como toda reforma importante de la Iglesia, impulsó a las órdenes religiosas a colaborar en ella. La más importante era la Compañía de Jesús. El pensamiento religioso de su fundador, el ex soldado Ignacio de Loyola, tenía sus raíces no sólo en la ortodoxia española, sino también en la tendencia introspectiva de la religiosidad vasca del siglo XVI, que difería algo de la del resto de España. Estaba también influido por la metódica y sistematizada espiritualidad de la *Devotio moderna*, tal como se practicaba en la península, en especial por los monjes de Montserrat, en Cataluña. La orden de los jesuitas se volvió, como es bien sabido, en la punta de lanza de la fidelidad al papado, con insistencia en la enseñanza, la lucha contra el protestantismo y el proselitismo entre los infieles. Su forma de organización era original, pues los jesuitas no estaban ligados a monasterios (como los monjes), ni tenían que vivir en comunidad (como los frailes). Fueron el prototipo de la orden activista moderna, pues su cuarto voto de obediencia al papa los colocaba al servicio de éste para misiones en cualquier parte, y la disciplina espiritual de los famosos *Ejercicios* de Loyola debía permitirles llevar consi-

go, individualmente, la disciplina de la comunidad. Otras órdenes nuevas insistían en la labor religiosa práctica y en la actividad caritativa. La más notable de ellas fue la de los hospitalarios de san Juan de Dios; algunas de las viejas órdenes se orientaron también en esta dirección.

Otro importante aspecto de la reforma católica fue el crecimiento del movimiento de los «descalzos» en algunas de las órdenes principales. El término se refería a grupos de monjes y monjas en sandalias, que propugnaban la reforma en base de la piedad, la austeridad, la plegaria y el ascetismo. Las órdenes descalzas estaban íntimamente relacionadas con el crecimiento del movimiento místico en la religión y la cultura españolas, entre 1570 y 1630. El misticismo medieval había tenido relativamente poco eco en la ruda vida espiritual de los reinos hispanos, pero los grandes místicos españoles de las postrimerías del siglo XVI se situaron en primera fila. Poetas y guías espirituales, como san Juan de la Cruz y la extraordinaria santa Teresa de Jesús, se hallan entre las primeras figuras de la cultura española.

La represión de las ideas extranjeras que reinó en los años sesenta y setenta del siglo XVI se suavizó algo cuando el moderado cardenal Quiroga fue nombrado inquisidor general, en 1577. En las dos últimas décadas del siglo hubo más libertad para una actitud más crítica en la erudición, y muchos de los nuevos conceptos científicos extranjeros se aceptaron y comenzaron a enseñarse en las escuelas. La doctrina de Copérnico, por ejemplo, estaba bien establecida en Salamanca, reina de las universidades españolas, hacia 1590.

En ese momento, en Salamanca y otras universidades, se hallaba en su cénit el renacimiento neoescolástico. La extensión general de la educación, tanto religiosa como secular, alcanzó un grado que no se igualaría hasta el siglo XIX. El Siglo de Oro de la literatura y las artes se iba acercando también a su punto más esplendente. Es indudablemente cierto que la preponderancia de

temas y motivos religiosos en el arte del Siglo de Oro se debió, en parte, a la riqueza de sectores de la Iglesia y de organizaciones religiosas seglares, que les permitía encargar muchas obras, pero la influencia de los mecenas privados difería de esto sólo en grado. Las obras maestras de la cultura secular española revelan a las claras, en casi todos los casos, su relación con la reforma católica, al reflejar el sentido del pecado humano, los temas de la psicología moral y las expresiones del misticismo. Aproximadamente un tercio de todas las obras teatrales de los siglos XVI y XVII, por ejemplo, pueden considerarse como religiosas por su contenido. Es interesante comparar esto con el exiguo teatro religioso inglés de la época de Isabel I o de Jacobo I, para no hablar de la Restauración. Nunca en la historia de Occidente la cultura y el arte de un pueblo se han hallado tan enteramente identificados con la religión como en la España del Siglo de Oro.

LA DECADENCIA DEL SIGLO XVII

El problema de la decadencia española del siglo XVII ha sido motivo de muchas controversias entre los especialistas de nuestra época. Los comentaristas patriotas insisten que no hubo decadencia, salvo en lo referente a la catástrofe demográfica causada por la peste. Lo que sucedió, dicen, es que España no cambió ni se desarrolló tan rápidamente como las potencias del noroeste de Europa, con lo que se halló a mitad del siglo en una situación muy vulnerable. Un especialista extranjero ha señalado, por otra parte, que el concepto mismo de decadencia es exagerado, porque España no se había elevado o desarrollado realmente hasta las alturas que se pretende.

Ha habido una tendencia indudable a exagerar el grado de decadencia y en algunos casos a definir equívocamente su carácter. La economía interior de la Castilla del XVI no estaba muy desarrollada, ni siquiera relativamente, pero aún así comenzó a reducirse hacia 1580 y 1590 y a declinar todavía más después de 1600. Por la misma época se inició el descenso demográfico. En

realidad, los dos fenómenos estaban estrechamente relacionados. Si bien España, a mitad del siglo XVI, tenía al parecer una población de unos diez millones, a mediados del siglo siguiente esta cifra se había reducido cuando menos en un tercio. Una devastadora serie de epidemias en las ciudades importantes fue causa de gran parte de esto, a lo que deben agregarse las constantes guerras, la emigración a las colonias y el descenso de las oportunidades económicas, que alentaban el celibato y reducían, pues, el número de familias.

El sentimiento de desengaño se generalizó en la sociedad española hacia la segunda mitad del siglo XVII. En 1619, un comentarista patriota podía todavía escribir que los acontecimientos de los tiempos modernos ponían de relieve que el papel y la identidad de los españoles eran como los de los hebreos de la antigüedad, elegidos de Dios, pero esto ya no se creía hacia 1640. Probablemente la primera sacudida importante fue el desastre de la Armada Invencible en 1588; y la serie de epidemias y de desastres en el extranjero de los siguientes cincuenta años resquebrajaron los fundamentos de la ideología mesiánica española. El símbolo cultural de este malestar fue, evidentemente, la venerable figura de Don Quijote, que, por último, desengañado de sus fabulosas ilusiones, basadas en el romanticismo cultural y en la excesiva ambición, se resignó a aceptar la realidad, se arrepintió y murió cristianamente.

El catolicismo español declinó también, porque, si bien no perdió su devoción, vio en cambio disminuir su energía y su capacidad creadora. En relación con esto se hallaba el hecho opuesto; o sea, un pronunciado aumento del número de eclesiásticos, que cuanto más, eran menos realizaban. No existen censos exactos del clero en el siglo XVII, pero en 1591 había en Castilla aproximadamente 75.000 eclesiásticos (20.697 monjes, 20.369 monjas y 33.087 miembros del clero secular, de los cuales sólo unos 13.000 actuaban en parroquias). Aceptando para el resto de Es-

paña el mismo porcentaje (1,2 %) de la población ocupada en labores clericales, llegaríamos a un total general de aproximadamente 91.000 eclesiásticos. Cuando se tomó el siguiente censo nacional completo, en 1747, el clero se reveló mucho más numeroso (140.000) en una población menor. Puede presumirse que este aumento tuvo lugar sobre todo en el siglo XVII, pero es dudoso que, incluso durante el desastre demográfico de 1660 y 1670, el clero llegara a representar *el 3 %* de la población, como se afirma a menudo en las historias generales.

La razón de esta relativa explosión demográfica en las filas del clero la encontramos en la mentalidad social predominante frente al declive drástico de las oportunidades económicas. La preocupación por el prestigio y el honor, común a todas las sociedades europeas aristocráticas del «antiguo régimen», tuvo caracteres más obsesivos en España que en otras partes. La historia de conquistas y de expansión apartaban la ambición del trabajo y la actividad económica y la desviaba hacia la busca de rango y prestigio. Llevaban también a los excesos de orgullo y quisquillosidad que caracterizaron y ridiculizaron a los españoles de esa época, en su país y fuera de él, lo que había llevado a los más severos moralistas españoles a advertir que una sociedad tan sometida al orgullo y el honor era lo opuesto a una verdadera sociedad cristiana. El aristócrata del siglo XVII que aconsejaba a su hijo que fuera «más honrado y menos cristiano» no era excepcional. La insistencia en el linaje y el prestigio, más que en la virtud, no constituía un rasgo exclusivamente español, pero en ningún país estaba tan extendido como aquí.

Esta situación se hallaba exacerbada por la gran extensión de la educación formal. La dinámica del sistema desmentía la noción de que una educación nominal extendida es la principal condición previa para el progreso. La educación reforzó en España la tendencia hacia la busca y conservación del rango. Los diplomas eran fundamentalmente licenciaturas en derecho, teolo-

gía o filosofía. Daban entrada a la burocracia, cuyas filas crecían, así lo mismo en la Iglesia que en el Estado. Tal sistema educativo no alentaba el desarrollo de espíritus agudos, curiosos, que produjeran nuevos enfoques, ni la formación de una élite más eficiente. Los planes de estudios se convirtieron en una rutina, que pronto resultó atrasada en comparación con las normas de Europa. Al mismo tiempo, las universidades mayores sostenían oficinas de colocación para cargos burocráticos que en términos de presión en favor de los diplomados superó probablemente la de las universidades norteamericanas de la segunda mitad del siglo XX. Las personas educadas se interesaban cada vez menos por las cuestiones prácticas o por la actividad creadora. Dentro de sus profesiones, imitaban servilmente la fijación por el rango y la seguridad de la nobleza, lo que no era precisamente productivo. Esta involución de la sociedad española, en su resistencia general a la dimensión analítica, su insistencia en las disciplinas intelectuales medievales opuestas al cambio, y su valoración del personalismo por encima de las realizaciones objetivas, fueron factores que se conjugaron para frenar el desarrollo cultural de la sociedad y que, por un tiempo, en la segunda mitad del siglo XVII, lo detuvieron completamente.

El abultado clero se convirtió, pues, en una institución burocrática de la clase media. El interés por la educación, producto de la reforma católica, hacía que la Iglesia deseara tener en sus filas a diplomados; por otra parte, en una economía en decadencia, sólo la Iglesia podía ofrecer carreras «honrosas» con prestigio y seguridad. Este crecimiento de las filas del clero diluyó el celo espiritual, el tono moral y la calidad intelectual. Quedaba un núcleo de eclesiásticos realmente devotos y entusiastas y seguía el impresionante trabajo misionero en ultramar, a cargo de diversas órdenes, pero eso no era comparable con los logros del siglo anterior. Esta plétora en las filas del clero se acompañó de un aumento señalado de los días de fiesta religiosa, cuyo número va-

riaba según la localidad. Si se incluían los domingos, el número de días feriados religiosos por año rebasaba el centenar y en ciertas regiones alcanzaba los ciento cincuenta.

Con el clero tan afectado, como el resto de la sociedad, por la manía del prestigio y el honor, pronto entró en él la obsesión de la pureza de sangre. Esta preocupación por excluir a descendientes de musulmanes y judíos de toda clase de asociaciones, corporaciones, gremios y otras organizaciones había crecido durante el siglo XVI y alcanzó su punto más alto en el XVII. Alrededor del año 1500, muchas de las figuras más distinguidas de la Iglesia castellana eran hijos de conversos y en algunos casos conversos ellos mismos. Medio siglo más tarde se los excluía de las universidades y luego también de ciertos sectores del clero. La Iglesia, en su conjunto, no dio validez a la pureza de sangre, pues era manifiestamente contraria a los principios cristianos, pero muchos grupos de la Iglesia adoptaron una actitud diferente. Ya a comienzos del siglo XVII casi la mitad de las catedrales españolas habían establecido la norma de la limpieza de sangre para su clero y lo mismo hicieron muchas órdenes.

La unidad católica nominal se alcanzó finalmente en los años 1609-1612, con la expulsión de los últimos grandes grupos de la población morisca, que nunca se convirtió realmente al catolicismo. A partir de 1499 se habían emprendido breves campañas de evangelización, para convertir a los moriscos. La Inquisición los trató con relativa suavidad y, en 1571, aceptó una multa general que debían pagar los moriscos de Valencia, en vez de hacerlos víctimas de la persecución normal. A su vez, el principio islámico de la *taqiyya* (precaución) les permitía fingir la aceptación pública, aunque todos conocían la identidad criptoislámica de los moriscos. Eran en general artesanos y campesinos pobres, pero mantenían lo mejor que podían escuelas clandestinas, enseñanza y servicios religiosos, y hasta llegaron a hacer funcionar varias imprentas clandestinas. La gran rebelión de los moriscos grana-

dinos en 1568-1571 acarreó la dispersión de una de las mayores comunidades moriscas, pero en Levante quedaban otras también numerosas. Algunas de ellas mantenían relaciones con espías turcos y piratas norteafricanos. Cuando finalmente llegó en 1609 el primer respiro —el único importante en mucho tiempo— en las guerras dinásticas del imperio, el Estado aprovechó la ocasión para deportar a unos 300.000 moriscos no asimilados.

Así se consiguió una aparente unidad completa, pero los conflictos internos del clero se hicieron más intensos durante el resto del siglo. Las rivalidades entre las órdenes, las luchas por la precedencia, por los nombramientos, por la jurisdicción, por la administración y uso de las propiedades de la Iglesia y sus ingresos, fueron otras tantas causas de considerables disputas. Las órdenes ricas, como la de los benedictinos, tendían a identificarse con la aristocracia, mientras que los franciscanos estaban más cerca del hombre común. El crecimiento de la orden de los jesuitas provocó mucha hostilidad. Se sentía una aguda animosidad contra las jerarquías, y los clérigos con cargos universitarios se peleaban por las cátedras, sin rehuir las más extremas falsedades y calumnias. Hubo incluso *vendettas* acerca del estilo de la indumentaria clerical.

La autoridad suprema seguía siendo no el primado de Toledo, ni el papa, sino la corona. Conservaba el *regium exequator*, que databa del siglo XIV, y que le permitía fiscalizar todos los comunicados papales. La mayoría de los portavoces de la Iglesia en España se pusieron al lado de la autoridad de la corona, incluso en las disputas con el papado, y, durante la primera mitad del siglo XVII, juristas tanto laicos como eclesiásticos escribieron un número considerable de tratados sobre las regalías. En 1617, Felipe III protestó porque el papado había puesto en el Índice varios de esos tratados. Las disputas con el papado acerca de cuestiones de política internacional, que habían sido tan comunes en el siglo anterior, continuaron en el XVII y aumentaron las referencias a

cuestiones monetarias. Además, había largos conflictos entre importantes prelados españoles y los nuncios papales, aunque al mismo tiempo existía en la Iglesia española un partido ultramontano. Cuando, tras la ascensión al trono de Felipe IV, se estableció una Junta de Reformación, ésta se esforzó por reactivar las reformas postridentinas de 1580-1600, que nunca se habían aplicado plenamente.

Al acentuarse la decadencia general, se fortaleció una creciente tendencia morbosa de la religiosidad española, que se manifestó en la manía de los vía crucis. Lo que los extranjeros percibían, a veces, como un «culto a la muerte», empezó a manifestarse en el siglo XVII. En una obra titulada *Libro de las cinco excelencias del español*, publicado por un fraile navarro en 1629, se reafirmaba una vez más la ideología española en términos de martirio. Su autor repetía la frecuente aseveración de que España había heredado el manto de los antiguos hebreos como «pueblo elegido» y hasta los sobrepasó, porque a España se le dio la misión de unificar a la humanidad y de convertir los lejanos continentes. Si el alto coste de esta misión universal entrañaba pobreza y despoblación para España, no debían envidiarse la mayor riqueza y la población más densa de otros países europeos, sino que éstos debían envidiar «nuestro despoblamiento que sufrimos por imitación de las obras de los apóstoles y de los discípulos de Cristo»[3].

Paradójicamente, siguieron floreciendo las artes en general, gracias al impulso recibido en el siglo anterior y al mecenazgo de una sociedad orientada hacia la corte, la aristocracia y la Iglesia. Las últimas grandes figuras de la literatura barroca, Baltasar Gracián y Pedro Calderón de la Barca, activos sobre todo a mediados del siglo, revelan una actitud diferente de la de algunos de sus predecesores. Gracián fue el más enigmático de los moralistas católicos. Sus principales obras versan sobre los problemas de las realizaciones, del completo desarrollo del potencial de uno, en un mundo de oportunidades cada vez más reducidas, donde es

difícil encontrar el verdadero heroísmo. De igual modo, la actitud de Calderón es más crítica, realista y en cierto modo más ambigua que la de los comediógrafos españoles anteriores a él. Una vez tomó el hábito en 1651, se dedicó primordialmente a los autos sacramentales.

Tras alcanzar su punto más alto en los principios del siglo XVII, la educación empezó a declinar. El neoescolasticismo se transformó en un molde duro y seco, formalista. Ya no hubo más progreso teológico o filosófico entre los pensadores españoles, que, en cambio, se hicieron famosos en el extranjero por la casuística de su ética «probabilista». Esta doctrina sostenía que, al juzgar si un acto es lícito, estaba permitido seguir la opinión favorable a la libertad de acción, a condición de que fuera seriamente probable de acuerdo con la verdad religiosa, incluso si una opinión contraria, pero no de acuerdo con esa verdad, era aún más probable. Esta casuística ética se generalizó hasta 1570 y floreció en la primera mitad del siglo siguiente, en particular en los voluminosos escritos del monje Antonio de Escobar y Mendoza, principal teórico de la «manga ancha». Pero hacia 1650, esta casuística ya sufría duros ataques y pronto cayó en desgracia.

El escritor religioso más popular del período fue probablemente el jesuita madrileño Juan Eusebio Nieremberg. Se vendían mucho sus tratados y monografías espirituales, en especial uno sobre la *Diferencia entre lo temporal y lo eterno y crisol de desengaños* (1640). Aunque su obra no poseía ni la calidad literaria ni la hondura espiritual de los escritores devotos del Siglo de Oro, como fray Luís de Granada (muy leído incluso en algunos países protestantes), la mayoría de los españoles creyentes y cultos leyeron por lo menos un «Eusebio», como solía llamarse a sus libros.

En la historia de las ideas, la figura religiosa más notable de finales del XVII fue Miguel de Molinos, principal exponente de lo que se llamó quietismo. En 1675, Molinos, que vivía y trabajaba en Roma, publicó una *Guía espiritual* que recomendaba, para

quienes fueran capaces de conseguirla, una vida espiritual de casi total contemplación, que eliminara los sentidos y proporcionara una paz interior perfecta. Esto era posiblemente un desarrollo del iluminismo hispano y de ciertos aspectos del misticismo, y la Inquisición papal lo denunció en 1685 como una herejía subjetivista. Las obras de Molinos fueron suspendidas y sus discípulos perseguidos.

En la religiosidad popular del siglo XVII hubo nuevos acentos teológicos, de acuerdo con la doctrina postridentina, que daban mayor importancia que antes al purgatorio y a la función de la penitencia. Esto, sin embargo, aparecía como secundario al lado de la intensificación de la mariolatría, que alcanzó nuevas cumbres. Se tomó como una causa nacional la doctrina de la Inmaculada Concepción y los representantes de la corona en Roma arguyeron con éxito en favor de ella, aunque no se la elevó a la categoría de dogma hasta dos siglos después.

La proliferación de nuevas cofradías y de congregaciones locales bautizadas con algún aspecto o alguna función de la Virgen («Nuestra Señora de…» «María Purísima de…») se convirtió en rasgo común de los siglos XVII y XVIII.

Como lo ha señalado Bennassar, esto trajo un sorprendente cambio en los nombres de las mujeres:

«En el siglo XVI los nombres de las mujeres españolas eran como los de otros países cristianos. Al llegarse al XVII, sin embargo, se operó una mutación, y ahora los nombres se referían casi todos a algún santuario de la Virgen. Se habían convertido en (María del, de la o de los) Encarnación, Visitación, Concepción, Esperanza, Angustias, Dolores, Amparo, Rocío, Natividad, Soledad, Maravillas, Nieves, Candelas, Estrella, Pilar, Montserrat y así sucesivamente, nombres que son con toda evidencia intraducibles. Una vez más nos hallamos con una característica específicamente española, pues ningún otro país de Europa occidental

puede ofrecer una lista semejante de nombres de pila femeninos»[4].

Los años sombríos de 1640 a 1660, época de desastres militares y demográficos, acentuaron modos esenciales de expresión religiosa. Se levantaron en Castilla multitud de nuevas capillas y templos, y parece que se hizo un considerable esfuerzo de restauración de viejas iglesias y monasterios, con el fin de renovar la devoción popular e impetrar la ayuda divina. Los sufrimientos de España acrecentaron la importancia generalizada que adquirió el vía crucis como motivo dominante de la teología popular.

Se acentuó también la hipertrofia de las vocaciones religiosas, y el principal historiador social de esta época señala la relativa popularidad del clero en la sociedad española. Parece que hubo menos sentimiento anticlerical que en tiempos anteriores. Aunque las reformas de los siglos XV y XVI habían tenido sólo un éxito parcial y todavía eran endémicos el concubinato, la avaricia y la ignorancia, se reconocía el papel del clero en la enseñanza y especialmente en la caridad. Al aumentar el número de pobres y vagabundos, la Iglesia proveyó la principal fuente de socorro para esos miserables, sobre todo con su sopa boba. Además de las escuelas y de la simple caridad, la Iglesia sostenía buena parte de los hospitales, asilos y otros centros de asistencia. En las devastadoras epidemias que segaron la vida de centenares de miles de españoles, en la primera mitad del siglo, el clero casi solo —aparte los parientes— se encargó de cuidar a los enfermos. Mientras que algunas de las órdenes más dedicadas del siglo anterior, como los jerónimos y los carmelitas descalzos, no prosperaron, otras, entre las más recientes, agregaron su labor a la de los párrocos que atendían las escasas parroquias del sur.

La caridad no era meramente un rasgo necesario en una sociedad con una economía en descenso —lo cual generaba hordas de mendigos—, sino que además la teología española la estimulaba de modo positivo. En el siglo anterior, prominentes portavoces

religiosos españoles opusieron una categórica resistencia a la nueva tendencia de Europa occidental hacia un sistema «moderno» de caridad y mediocre ayuda a los pobres, en combinación con el trabajo, sistema organizado por el Estado. Se consideraba indispensable la caridad privada, que se practicaba liberalmente sin pensar en alternativas más productivas.

La caridad y la mendicidad en masa contrastaban con la extremada ostentación y el consumo conspicuo que eran también características de la sociedad española clásica. Las cantidades gastadas en indumentaria y ornamentos por los ricos se estimaban las más altas de Europa. El denominador común, tanto de los pobres como de los ricos, era probablemente una afición desbordante por el espectáculo, que se cultivaba más en España que en cualquier otra parte. El espectáculo secular giraba en torno a la corte, el teatro y los toros; el religioso, en torno a las procesiones y las fiestas principales, en especial la Semana Santa y el Corpus, y también los autos de fe, cuyo número iba decreciendo.

La impresión general que daba la España del XVII era la de una huida de la vida o al menos del trabajo en serio, acompañada de morbosas fijaciones y un aumento de la superstición, todo ello envuelto en formalismo exagerado, ritualismo y vulgar hipocresía. Estas tendencias existían ciertamente, aunque no se confinaban ni con mucho al siglo XVII. Lo que los extranjeros veían como una hipocresía social sin paralelo era en parte el resultado de las simples contradicciones normales de la cultura. Las costumbres sexuales españolas habían sido, en ciertos aspectos, más bien relajadas. En 1664, Francis Willughby, un viajero inglés, se quejaba de la «multitud de prostitutas» y llegó a la conclusión de que los españoles formaban «la peor de las naciones, por lo menos de las de Europa, en lo referente a fornicación e impurezas»[5]. Ésta era una reacción frecuente de los viajeros extranjeros.

Además, había probablemente más indulgencia para con el vicio por parte de las clases altas y bajas de las ciudades del si-

glo XVII, pues los aristócratas llevaban una vida de excesos y una amplia capa de las clases bajas vivía de la prostitución y la delincuencia. La tasa de violencia en una ciudad como Madrid era muy alta y hay datos documentales sobre cierto cinismo respecto a la moral común. Como ha mostrado Henry Kamen, ciertas normas eclesiásticas sobre el aborto parecían notablemente tolerantes. Las burlas sobre el matrimonio eran más frecuentes que en el siglo anterior, y el galán de monjas se convirtió en una figura inevitable de la tipología erótica de la época. Los ensalmadores y los paganos saludadores o curanderos siempre existieron en la sociedad cristiana española, y es difícil decir si su número aumentó en el siglo XVII o si simplemente una sociedad más culta se daba mayor cuenta de su existencia.

Durante siglos, la más sorprendente contradicción verbal en la cultura española, tan altamente sacralizada, fue la exagerada propensión al sacrilegio o la blasfemia, llevada a extremos mucho mayores en castellano que en cualquier otra lengua occidental. Esto fue, probablemente, la contrapartida humana natural al grado de absoluta identidad religiosa establecido por la sociedad.

Si todos estos rasgos negativos aumentaron en tendencia o proporción durante el período de decadencia, puede ser como resultado de cierto cinismo o de la desmoralización que acompañaban la desilusión por los aspectos prácticos de la vida. Hay que reconocer, sin embargo, que las actitudes decadentes no prevalecieron, ni lograron la aceptación formal ni establecieron una nueva visión del mundo. Se introdujeron nuevos tonos negativos y ciertos vicios se hicieron probablemente más pronunciados, pero la cultura general religiosa y social no se alertó apenas. La desviación en algunos detalles nunca significó una defección básica en la práctica religiosa española.

En las clases bajas parece que se agudizó la sensibilidad religiosa, gracias al movimiento de las «misiones populares», en especial en las dos Castillas y Andalucía. Este movimiento fue obra casi

exclusiva de los jesuitas, los franciscanos y los capuchinos, y consistía en campañas evangelizadoras locales, en aldeas y pueblos, por pequeños grupos de clérigos. Predicaban un tipo de evangelismo intensivo y gráfico de condenación al fuego eterno, ilustrado con vividas pinturas del más allá. Aparentemente, el efecto de sus visitas fue considerable, aunque transitorio, y determinó que mucha gente se enfrentara directamente a sus propias decisiones religiosas.

Cualquiera que fuese la realidad de algunas prácticas sociales, el esfuerzo de moralización pública se hizo más patente. La intermitente clausura de los teatros de Madrid y de otras grandes ciudades condujo a un largo período de prohibición a fines del siglo; y hubo también nuevos intentos de clausurar definitivamente los burdeles. La calidad de la religiosidad española pudo estancarse y hasta deteriorarse, pero su expresión formal tendió a hacerse aún más intensa.

La tradición española y la cultura occidental

Los que se adhieren a la tesis de Weber referente a la relación entre protestantismo y capitalismo afirman que un país tan católico como España era inevitablemente incapaz de llevar a cabo, en el siglo XVII, las drásticas transformaciones de su estructura económica y de su marco sociocultural. Esto es sin duda cierto, pero no sólo a causa del catolicismo español. La católica Francia, donde, en el siglo XVI, mataron probablemente más personas en nombre del catolicismo que en España, padeció la misma incapacidad, y en el siglo XVII desarrolló una de las economías más avanzadas del mundo, dejando a España en una posición por completo dependiente. La católica Bélgica fue, más tarde, el único país que se industrializó con tanta rapidez como Inglaterra. El obstáculo a un nuevo desarrollo, en España, no radicaba en la religión como tal, sino en la cultura española, en la cual estaba encajada la religión.

Ningún otro pueblo (salvo el portugués, que en general compartió la experiencia española) se identificó tan enteramente con la cultura occidental medieval. La religiosidad española, a su vez, estaba por entero inmersa en la psicología, los valores y la estructura social de esa cultura. Aunque el Siglo de Oro generó algunas perspectivas y oportunidades nuevas, se abandonaron éstas para ahondar en la elaboración y la transmisión de los rasgos principales de la tradición cultural. Lo que España realizó, precisamente, fue llevar a su clima esta cultura medieval tradicional, introduciendo en ella, al hacerlo, importantes rasgos nuevos.

Para el noroeste de Europa, sin embargo, el siglo XVII marcó el comienzo de una drástica transformación de la cultura occidental tradicional. Sólo aquellas sociedades que ya habían empezado a transformar parte de esa cultura con otros ideales y valores se encontraron en condiciones de conseguir un nuevo y rápido desarrollo social y económico. Para España, esta posibilidad quedaba excluida, no tanto por su catolicismo, cuanto por la opción de la sociedad y el Estado españoles de rechazar las oportunidades parciales que se ofrecieron en el siglo XVI y aferrarse de una manera obsesiva a la tradición y al formalismo, cada vez más vacío, que esto entrañaba. Cuando esta actitud comenzó a cambiar, España había acumulado un retraso de más de cien años respecto al noroeste de Europa, económica lo mismo que culturalmente.

Hasta bien entrado el siglo XX, los tradicionalistas españoles arguyeron que desde un punto de vista moral y espiritual la opción española había sido apropiada, por muy débil que dejara al Estado y a la economía. Pero un análisis serio de la tradición medieval, suscita dudas a este respecto. La cultura occidental había evolucionado de forma constante en el curso de los siglos, insistiendo cada vez más en el pensamiento práctico y racional y generando incansablemente nuevas tecnologías. Algunos de esos cambios hicieron posible la reconquista y la creación histórica de España. El tradicionalismo español trataba, de hecho, de conge-

lar una fase y una forma cultural determinadas, lo cual no es exactamente lo mismo que seguir con plenitud la tradición occidental. En la sociedad y la cultura de creciente dinamismo de la Europa occidental, una tentativa como ésa se hallaba condenada al fracaso.

TRADICIÓN Y REFORMA: EL SIGLO XVIII

El siglo XVIII, período final del antiguo régimen y de la cultura tradicional en España, suele verse habitualmente como una era de reformas y de despotismo ilustrado. No hay motivo para disentir de esta evaluación general, aunque la religión y la Iglesia cambiaron menos que la administración gubernamental y algunas de las instituciones seculares. Desde el punto de vista católico, el siglo resultó importante y distintivo porque fue el primer período de la historia española en el cual el cambio cultural tuvo lugar en su mayor parte fuera del marco del pensamiento religioso y del clero culto. El pensamiento ilustrado español no se manifestó casi nunca anticatólico y la política de reformas fue siempre ortodoxa, pero la nueva cultura era crítica, racionalista y primordialmente secular. Marcó el comienzo de la transición en España al liberalismo y al capitalismo modernos, y, a fin de cuentas, uno de sus objetivos era la transformación y la reducción del papel del clero en la vida nacional. Las formas tradicionales de gobierno y la jerarquía social permanecieron intactas en general, mas las actitudes de la élite y el contenido de la cultura empezaron a cambiar de modo significativo.

La introducción de la nueva filosofía racionalista y un renovado interés por las matemáticas y las ciencias naturales habían empezado hacia 1680. El pensamiento de los comienzos de la Ilustración, importado sobre todo, pero no exclusivamente, de Francia, se fue extendiendo poco a poco durante la primera mitad del nuevo siglo. Un benedictino gallego, Benito Jerónimo Feijoo, inició la difusión de la ciencia y de la cultura crítica; todos los estudiosos de la literatura didáctica española lo conocen

por el papel importante que desempeñó en la transmisión de las actitudes críticas en la primera mitad del XVIII. Pero sólo en el último tercio del siglo penetró ampliamente la cultura de la Ilustración en las clases cultas, y eso sólo en sus aspectos más prácticos y filosóficamente neutros. El librepensamiento y el anticlericalismo apenas si se expresaron hasta muy al final del siglo. La Ilustración crítica del siglo XVIII en España se introdujo, pues, nominalmente dentro del marco de la cultura católica y trató de reformar la administración sin traer nuevas alternativas religiosas o ideológicas *per se*.

El regalismo borbónico en España

El objetivo primordial de la nueva dinastía borbónica, en asuntos de la Iglesia, consistía en aplicar una política de regalismo o extensión de la autoridad real. En teoría, esto no era precisamente nuevo, pues esta ambición por parte del gobierno español se remontaba a la monarquía visigoda. Desde el establecimiento de la organización y la jurisdicción papales en el siglo XI, los gobernantes habían tratado de reducir la autoridad de Roma en todo menos en materia teológica, y de aumentar su autoridad propia. La corona de los Austrias había seguido en los siglos XVI y XVII una política regalista de corresponsabilidad, esforzándose por reformar la Iglesia por dentro al mismo tiempo que procuraba defender y extender la fe por el resto del mundo. En cambio, el regalismo del siglo XVIII era en parte de inspiración francesa y resultaba, a la vez, más estrecho y, en ciertos aspectos, más radical. No se interesaba ante todo por la reforma religiosa, sino por el dominio político y económico de las actividades de la Iglesia y por la sustitución, en todo cuanto fuese posible, de la autoridad papal por la real.

Después de la muerte sin sucesión del decadente Carlos II (1665-1700), último de los Austrias, el nuevo siglo empezó con una desastrosa guerra de sucesión entre los candidatos rivales

pertenecientes a la dinastía francesa de los Borbones y a la austriaca de los Habsburgos. El victorioso príncipe borbónico, que se convirtió en Felipe V de España (1700-1746), tuvo que presenciar la pérdida de casi todo lo que quedaba del imperio español en Europa. Típicamente, ambos bandos invocaron la causa religiosa. El papado se vio presionado para que reconociera, en 1709, al candidato austriaco, lo que condujo a la expulsión del nuncio por la corte de Madrid y a la ruptura de las relaciones diplomáticas. El clero ejerció un papel muy intenso en la lucha en el interior de España. Tanto el nuevo rey como el pretendiente austriaco fueron anatematizados, el primero por una minoría de las jerarquías eclesiásticas y el segundo por una mayoría de ellas. Se emplearon los fondos diocesanos con el fin de levantar regimientos para las agotadas fuerzas españolas, en tanto que el clero tomó literalmente las armas en ambos bandos, hasta el punto de que un carmelita llegó a ser nombrado provisionalmente general del ejército. En esto, parecía que poco hubiese cambiado desde la reconquista.

La dinastía borbónica pudo establecer una monarquía centralizada sobre casi toda España, por primera vez desde los visigodos, y luchó por una jurisdicción equivalente en materia de nombramientos y finanzas eclesiásticos. Con el fin de la guerra de sucesión se restablecieron las relaciones plenas con el papado, pero se interrumpieron de nuevo, por un conflicto político, de 1718 a 1720 y otra vez en 1736-1737. En este último año se negoció un concordato formal, para tratar de resolver las cuestiones pendientes, pero no fue más que un vago acuerdo de mantener el *statu quo*. El principal avance regalista tuvo lugar con el segundo concordato, al cabo de dieciséis años, en 1753, durante un período de debilidad papal. En él, el papado reafirmaba su patronato universal sobre los nombramientos de la Iglesia, concedía a la corona española el derecho de presentación — designación, de hecho—, para casi todos los nombramientos y benefi-

cios eclesiásticos españoles, y no sólo para los altos cargos, que se hallaban ya bajo la jurisdicción real. El sistema, que había existido sólo en el imperio y en el reino de Granada, se extendió ahora a toda la península y en total unos 50.000 beneficios eclesiásticos quedaron bajo el control real. Además, se reglamentaron las aportaciones financieras de la Iglesia a la corona, que hasta entonces habían variado bastante a lo largo de los siglos. El papado, a su vez, continuaría recibiendo ingresos regulares de la Iglesia española, y, a título de compensación por las nuevas concesiones, recibió más de un millón de escudos romanos, capitalizado al interés del 3 % anual.

El concordato fue acogido con alegría por la corona, sus ministros y algunas jerarquías de la Iglesia, como señal de una verdadera revolución. Se redujeron considerablemente la influencia política del papado y sus exportaciones financieras, lo que llevó al marqués de la Ensenada, uno de los principales ministros, a afirmar, con tanta exageración como satisfacción, que expulsar a los romanos era un triunfo mayor que expulsar a los moros. El papado se dejó convencer en parte por el argumento de las jerarquías españolas según el cual el regalismo provocaría una dirección más eficaz de la Iglesia y elevaría el nivel del clero, y en parte por la distribución de 174.000 escudos en sobornos entre distintos eclesiásticos de Roma.

El reinado de Carlos III (1759-1788) marcó el punto culminante del regalismo y la reforma. Este gobernante gozaba de la merecida reputación de ser un ejemplar español del despotismo ilustrado, pero importa comprender lo que se entiende por esta expresión cuando se aplica a España. La ilustración de los reformadores españoles se refería sobre todo a planes técnicos, administrativos y económicos. Ninguno de los ministros de la corona era librepensador y todos se consideraban buenos católicos. No desafiaban los valores religiosos, ni siquiera los preceptos filosófi-

cos básicos, excepto en su aplicación a algunos asuntos de carácter práctico.

De hecho, las relaciones con el papado mejoraron algo durante este reinado clave del desarrollo de España en el siglo XVIII. La medida más drástica, en materia religiosa, fue la expulsión de los jesuitas de España y del imperio en 1767, siguiendo una medida similar adoptada por las cortes de Francia y Portugal. La hostilidad del Estado para con los jesuitas derivaba de su identificación con el papado y de su influyente posición en la enseñanza y la sociedad. En general, la política real favorecía al clero diocesano, porque se ocupaba de las actividades fundamentales de la Iglesia y se hallaba, según los términos del concordato, bajo el control real directo. Las órdenes religiosas suscitaban más recelo porque eran más independientes de la autoridad real y tendían posiblemente hacia el ultramontanismo. Sin duda los jesuitas eran los más independientes y ultramontanos de todos. Se los acusaba de defender el oscurantismo y de obstruir las medidas reformadoras del gobierno, de ser una influencia moral destructora debido a su empleo de la casuística y a su actitud de «manga ancha» en la enseñanza moral. Los jesuitas habían sido una orden de élite dentro de la Iglesia y con ello suscitaban desde hacía varias generaciones la envidia y los celos de los otros sectores del clero.

En 1771, cuatro años después de la expulsión de los jesuitas, se extendió aún más la autonomía regalista de la Iglesia española con la autorización papal para el establecimiento del Tribunal de la Rota Española, una ampliación del tribunal especial de apelación que había existido desde 1529. En lo sucesivo, sus jueces serían nombrados por la corona, y su jurisdicción extendida, con lo que la Iglesia española gozó de la mayor autonomía judicial interna de todas las del mundo católico[6].

Al partido reformista, tanto en el Estado como en la Iglesia, se le llamaba jansenista, aunque este nombre tenía poco que ver con la verdadera orientación religiosa de los jansenistas franceses del

siglo XVII. Lo que los jansenistas españoles tenían en común con ese movimiento religioso francés, anterior a ellos, era su actitud crítica y reformadora, su insistencia en el rigor y la sobriedad, y su hostilidad hacia ciertos grupos dominantes, como el de los jesuitas.

Carlos III pudo contar, en general, con el apoyo de los prelados reformadores, aunque siempre existió una parte de las jerarquías que se oponía, con energía variable, a las reformas. Los cambios más importantes que tuvieron lugar dentro de la propia Iglesia se relacionaron con la mejora y la modernización de los seminarios. Se fundaron diecisiete de ellos, a lo largo del siglo, y su programa se ensanchó más allá del aprendizaje de memoria de los principios neoescolásticos. Se agregaron los estudios de la historia, las ciencias, las matemáticas y nuevos métodos de hermenéutica en algunos seminarios, al mismo tiempo que se extendía y transformaba la red de universidades.

El principal objetivo del gobierno no era tanto la reforma interna de la Iglesia y el clero como un cambio económico y administrativo más profundo. La riqueza de la Iglesia la constituían, sobre todo, dotaciones en tierras, «amortizadas» permanentemente bajo el sistema de manos muertas, igual que la mayoría de las haciendas aristocráticas. Si bien la Iglesia poseía más del 15 % de todas las tierras de España, un censo indicó que estas tierras eclesiásticas producían más del 25 % del total de la producción y de los ingresos agrarios del país. Las tierras de la Iglesia eran, pues, más productivas que el promedio. En el reinado de Carlos III, el Estado prohibió finalmente nuevas donaciones y dotaciones importantes a la Iglesia sin previo permiso gubernamental. Los ministros del rey se ingeniaban regularmente en sacar nuevos planes para incluir entre los bienes imponibles nuevos sectores de la riqueza eclesiástica, y hasta para la «desamortización» permanente —es decir, la expropiación, previa indemniza-

ción— de algunas de las categorías menores de la riqueza de la Iglesia.

A este respecto, la política de la fase final del antiguo régimen prefiguraba ciertos aspectos importantes del anticlericalismo liberal, y el ataque a las propiedades de la Iglesia que hallaremos en el siglo siguiente. En comparación con las importantes expropiaciones que tuvieron lugar en ciertos países de la Europa católica, a fines del siglo XVIII, no se realizó en España ninguna expropiación importante hasta la época de las guerras revolucionarias y napoleónicas de Francia, al terminarse el período. Pero en medio de normas institucionales y de la cultura religiosa del antiguo régimen, se trazaron los primeros planes para el empleo sistemático del poder del gobierno central con el fin de forzar un cambio económico que redujera la base económica de las instituciones eclesiásticas.

La religiosidad popular

El siglo XVIII español aparece muy diferente desde el punto de vista de la religiosidad popular. Se caracterizaba por la continuidad de la devoción propia de la reforma católica del período precedente. Habían ya dado sus frutos el interés por la evangelización popular y la conversión religiosa de los católicos nominales, como se veía en la frecuencia y la intensidad crecientes de la práctica religiosa, hasta el punto de poder afirmar que los siglos XVII y XVIII juntos representan la cumbre de la religiosidad popular española. Acaso el XVIII fue el de más alto nivel de los dos, en este respecto. El clero observaba mejor las normas de conducta y era igualmente grande la intensidad de la devoción manifestada por la gente común. Aunque las obras de caridad se consideraban todavía importantes, se hacía hincapié primordialmente, de acuerdo con los preceptos tridentinos, en la salvación individual. En épocas anteriores, el pueblo español podía rezar pidiendo, según las necesidades, protección para la comunidad, o

victorias militares, pero en los siglos XVII y XVIII la plegaria se consagraba a salvar la propia alma. La práctica formal del culto llegó, probablemente, a su más alto nivel, lo mismo que la plegaria individual. Continuaron todas las prácticas formales y externas que formaban la religiosidad barroca española: procesiones, fiestas religiosas, rituales públicos. En este sentido, el siglo XVIII fue la última gran época de la religiosidad popular tradicional.

Pero ya a finales de siglo brotaron signos de cambio. En algunas ciudades se notaba menos entusiasmo que en generaciones anteriores por las procesiones, y el barroco empezó a desvanecerse. Declinó el interés por el vía crucis en la teología popular, y la expresión religiosa tendió a centrarse más en María y menos en Cristo. Esta orientación más templada de la devoción no arraigó firmemente, sin embargo, hasta el siglo siguiente.

El clero en el siglo XVIII

Hay que llegar al siglo XVIII para disponer de los primeros datos censales razonablemente fidedignos sobre las dimensiones del clero. Sin embargo, ha surgido cierta confusión a causa de la costumbre de incluir en las cifras a los sirvientes y ayudantes, así como a los hermanos y hermanas legos en los monasterios, y a otro personal que no había tomado los votos sacerdotales. Los publicistas liberales de generaciones anteriores emplearon a menudo esas cifras hinchadas para exagerar el número de miembros del clero en la sociedad tradicional. Los totales más precisos se presentan en la tabla siguiente:

El clero español a fines del siglo XVIII

año	clero secular	clero regular	monjas	total
1769	65.287	55.463	26.665	147.415
1787	59.396	52.300	25.365	137.061
1797	57.490	53.178	24.007	134.675

Fuente: Guía del estado eclesiástico seglar y regular de España e Indias…, 1806. Citado en M. Revuelta González, S. J.: *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, Madrid, 1973, p. 36.

Un censo anterior, de 1747, resulta más difícil de interpretar, pero aun así permite situar el total del clero en unas 140.000 personas. Parece que a mediados del siglo creció algo la población eclesiástica, para declinar regularmente durante los tres últimos decenios. En la postrera parte del siglo, el único crecimiento que se registró fue en las órdenes masculinas más activas y menos contemplativas. Dado que la población española creció con rapidez en este período (especialmente en los años de mediados del siglo), la proporción clerical de la misma fue disminuyendo, desde algo menos del 2 % en 1747 a sólo 1,28% en 1797. En comparación con otros países católicos, algunos de los cuales tenían una proporción de clero ligeramente más alta, estos porcentajes no resultan excesivos. La noción de una España hormigueante de eclesiásticos, estadísticamente correcta a mediados del siglo XVII, ya no respondía a la realidad.

Dentro de la Iglesia sobrevivieron a la Contrarreforma importantes desequilibrios administrativos y estructurales heredados de la Edad Media. Las disparidades de dimensión y riqueza entre las diversas diócesis —en los niveles altos— y entre las parroquias —en los niveles bajos— seguían siendo enormes. Durante siglos, en la parte más regalona del clero, tanto diocesano como monástico, había persistido la tendencia a apiñarse en las ciudades o los capítulos catedralicios, dejando que las parroquias distantes y rurales se las compusieran como podían. El censo de 1768 revela que existían aproximadamente 2.500 parroquias más

que párrocos, a pesar de que un tercio de todo el clero diocesano —o sea, unos 20.000 sacerdotes— no disponía de beneficios. Tanto los ministros de la corona como los reformadores dentro de la Iglesia propusieron reducir el número de sacerdotes urbanos supernumerarios y de monjes y monjas inactivos, y de aumentar el número de párrocos y de misioneros. Se sintieron satisfechos al encontrar que el censo de 1787 indicaba un aumento de párrocos de aproximadamente el 6%, con lo que quedaban menos de 1 400 parroquias sin párroco propio. (De hecho, había sacerdotes que servían a más de una parroquia).

La principal animadversión de los reformadores del gobierno iba dirigida a las órdenes, criticadas, siguiendo el espíritu de la época, por improductivas, parásitas y monopolizadoras de las dotaciones de tierras que deberían abrirse a usos más amplios. En la segunda parte del siglo, el número de miembros de las órdenes —que en España eran desproporcionadamente franciscanos— parece haber declinado en más del 20 %. No hay duda que el lento cambio cultural y, más aún, el crecimiento de las oportunidades económicas iban reduciendo el número de novicios, hasta dejarlo acaso a la mitad, en proporción al número de habitantes. La tendencia hacia la atrofia del clero regular se ve también en el hecho de que en todo el siglo no se introdujeron en España nuevas órdenes, en contraste con la época precedente. Tal vez lo más positivo fue que, en la segunda mitad del siglo, la observación de las reglas de la vida monástica se mostró más consistente.

El renacimiento del espíritu crítico demostró que el enfoque erasmista jamás había muerto por completo en el clero español, aunque estuviera sumergido. En la segunda mitad del siglo, la calidad de los prelados españoles tendió a mejorar y mostraron una energía creciente en tratar de corregir entre los creyentes el tipo de creencias idiosincráticas y de dudoso ceremonialismo, puesto que ahora se las consideraba por lo general como meras

supersticiones. De nuevo se prestó más atención a la predicación y la calidad de la misma mejoró algo.

Una muestra de esta nueva vitalidad fue la renovada actividad misionera en la América hispana. Los franciscanos abrieron a la fe nuevos territorios en el norte de México y en el oeste de Estados Unidos, mientras que los jesuitas persistieron en su labor en el Paraguay y otros lugares hasta que llegó su expulsión.

Otro hecho notable de este período fue la más extensa compilación de la historia de la Iglesia nacional que pueda hallarse en el mundo. En 1737, el agustino Enrique Flórez empezó a publicar su *España sagrada*, que con ayuda de colaboradores y muchos decenios de labor, dio un compendio de la historia de la Iglesia en cuarenta y nueve volúmenes. La acumulación de material resultaba impresionante, aunque su presentación no fuese en absoluto crítica.

Con todo, al evaluar el siglo XVIII, se echa de ver que fue más importante en términos de cambio en la actitud y la política del gobierno qué en términos de transformación de la Iglesia y el clero. La calidad y el énfasis de la vida religiosa española, tanto clerical como seglar, cambió sólo moderadamente, y el carácter general de la religiosidad española se modificó muy poco.

El principal vehículo de la evangelización popular, el movimiento de las misiones, se debilitó mucho a lo largo del siglo, y la insistencia en externalismo y ceremonialismo apenas si se alteró. En algunas regiones se procuró reducir el exorbitante número de fiestas religiosas, pero no se llevó a cabo una reforma general en este aspecto. A pesar de una impresionante reorganización formal de los programas de las universidades y seminarios, no hubo pensamiento religioso nuevo de alguna importancia. En este terreno, el siglo XVIII fue estéril, pues no produjo ni un solo teólogo digno de citarse. Hacia su final, hasta se dudó de los beneficios de la reforma educativa, ante el estancamiento que se

observaba, acompañado por la indiferencia o indisciplina de los seminaristas.

En los dos últimos decenios del siglo empezó a cristalizar en las filas del alto y mediano clero un movimiento de reforma del clero «ilustrado», que percibía la decadencia de las instituciones religiosas y la falta de autenticidad de gran parte de la religiosidad popular, y trataba de corregir ambas cosas. Se proponía mejorar la calidad de los nombramientos dentro de la Iglesia, así como de la actividad eclesial, reformar la educación, imponer la disciplina en muchas de las órdenes e introducir más sencillez, pureza doctrinal y expresión directa en las prácticas religiosas corrientes. Este clero ilustrado se sintió a veces apoyado por los ministros reformistas, en la década de los noventa, aunque los últimos se interesaban mucho más por el dominio económico y administrativo que por la reforma espiritual.

Más numerosos que los reformadores ilustrados fueron los eclesiásticos conservadores, que criticaban las reformas. Se habían dado cuenta del debilitamiento de la influencia de la Iglesia y del creciente dominio del Estado, que, a su vez, debilitaba la base financiera de aquélla, con sus expropiaciones directas de bienes eclesiásticos. Aunque una minoría de los prelados y del clero de nivel mediano seguía reclamando reformas ilustradas, la mayoría se volvió más y más pesimista acerca de la relación de la Iglesia con la cultura, que se estaba desarrollando, y la sociedad de la época liberal. La persecución desencadenada en el último decenio del siglo por la Revolución francesa elevó, como es natural, la intensidad de esta alarma.

La ideología española tradicional estaba declinando, desalentada por la crítica cultural y política racionalista. Pero no estaba, ni con mucho, muerta. Todas las guerras de España en este siglo —por fortuna, menores— fueron acogidas desde los púlpitos con sermones imbuidos del espíritu de cruzada contra los enemigos de Dios. Los sufrimientos de la Iglesia durante la época revo-

lucionaria en el extranjero, junto con sus nuevos problemas en España, se consideraron castigos por los pecados de la sociedad en su conjunto. Del mismo modo que en tiempos pretéritos los católicos españoles se habían equiparado al pueblo elegido y asimilaron su decadencia a los sufrimientos de Cristo, en los años noventa del siglo XVIII muchos portavoces de la Iglesia compararon su situación a la de los antiguos hebreos en la época de los profetas. Ante las guerras revolucionarias francesas, sostenían que sólo con la vuelta a los principios tradicionales podía recobrar España el favor de Dios y su propia salud nacional.

III
EL RETO DEL LIBERALISMO

La introducción del liberalismo moderno, a principios del siglo XIX, produjo la primera ruptura importante en la historia y en las relaciones institucionales del catolicismo español desde el siglo VIII, más de un milenio antes. Aunque esta ruptura no fue, ni con mucho, completa, alteró fundamentalmente el carácter de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de la relación entre la religión y la sociedad y hasta de ciertos aspectos de la religiosidad en general.

LIBERALISMO Y REACCIÓN: 1810-1833

El término político «liberal» es de origen español, y se refería tradicionalmente a cualidades personales de generosidad y desprendimiento, antes de que los españoles comenzaran a aplicarlo a la política, en los inicios del siglo XIX. El liberalismo llenó un largo período de la historia de España, bastante más de un siglo, pues llegó hasta los años treinta del presente siglo, lo cual dio a España una de las primeras y más largas eras de política liberal clásica de cualquier país del mundo.

A lo primero, parecía un dudoso candidato a este papel. La *Encyclopédie méthodique* francesa había descartado a España por no haber hecho ninguna aportación al progreso moderno y, por tanto, hallarse mal colocada para participar en los movimientos modernos de cambio.

La precocidad del liberalismo español fue resultado de un accidente histórico: la invasión militar francesa en 1808, que ba-

rrió al gobierno legítimo español. Pero no hay nada anómalo en esto, pues muchos de los cambios políticos fundamentales, en todo el mundo moderno, han sido provocados por guerras, invasiones, derrotas o alguna combinación de esos factores. En el caso español, sin embargo, no habría habido ninguna posibilidad de cambio revolucionario en la forma de gobierno de no haber sido por el derrocamiento napoleónico del antiguo régimen.

El liberalismo español surgió en tres etapas. La primera, de preparación, vio la introducción y la adopción de ideas extranjeras, ideas críticas y reformistas modernas que se desarrollaron lentamente a lo largo del siglo XVIII. Hacia 1770, esto significó el descubrimiento de la historia española y la definición de una especie de tradición liberal, que descansaba en el papel de los parlamentos medievales y en tentativas anteriores de limitar el poder real. Estos conceptos iban paralelos a la política de reformas del gobierno real, y no se propusieron como objetivo un cambio directo en el régimen hasta que se formaron varios pequeños círculos clandestinos, bajo la influencia de la Revolución francesa. A partir de ese momento, las ideas liberales se basaron en una amalgama de liberalismo francés moderado, o sea girondino, y de constitucionalismo angloamericano, y se extendieron rápidamente en los medios de la élite de las clases medias y altas. La tercera etapa, que implicaba la creación de un régimen liberal, se inició con la invasión francesa y, en 1810, las primeras elecciones parlamentarias modernas en la parte no ocupada de España.

Es importante darse cuenta que la reunión de un parlamento liberal en Cádiz no era sino uno de los acontecimientos del gran drama patriótico de la guerra de independencia (1808-1814) contra el imperio napoleónico. Durante mucho tiempo, en el mundo anglosajón, se la llamó la guerra peninsular, y se la vio como el apéndice de un drama continental que duró más de veinte años. Para los españoles fue, con mucho, el acontecimiento más importante y más traumático de toda su historia entre la

guerra de sucesión de 1700 y la guerra civil de 1936. La guerra de independencia española era la segunda guerra moderna de liberación nacional (después de la de Estados Unidos), y en cierta manera la primera guerra de guerrillas, o guerra popular. Llevó a todas las capas de la sociedad española a un gran alzamiento contra el ocupante extranjero que no sólo se proponía establecer un gobernante nuevo, francés y radical (el hermano de Napoleón, José), sino que además trataba de introducir cambios institucionales revolucionarios, derivados de la Revolución francesa. Inmediatamente se convirtió en una verdadera guerra santa en el pleno sentido de la expresión. Después de la guerra de sucesión, sólo algunas de las guerras menores del siglo XVIII fueron proclamadas santas desde algunos púlpitos; la guerra de independencia se libró por curas y monjes en persona, con todos los medios de que disponían. Los jefes religiosos reavivaron la ideología española tradicional, llamando a los fieles a reafirmar la misión divina de España y a resistir a los franceses a toda costa. Los frailes, despreciados en el siglo anterior como parásitos e inútiles, desempeñaron un papel especialmente prominente y muchos se convirtieron en prototipos de los jefes de la resistencia popular, lo mismo militar que espiritualmente. No hubo una sola provincia en todo el país que no produjera por lo menos una banda de guerrilleros mandada por un cura o un fraile. Nada semejante había ocurrido antes en ninguno de los países ocupados por las fuerzas napoleónicas.

La constitución de Cádiz

Exiliado en Francia el soberano legítimo, el Consejo de regencia, que estaba nominalmente encargado de dirigir la resistencia, sucumbió a la presión de la opinión patriótica y progresiva de las clases altas para que convocara elecciones tan amplias como lo permitieran las circunstancias, con el fin de elegir una nueva asamblea parlamentaria moderna que se reuniría en Cádiz. Aunque los términos del voto familiar eran amplios, las elecciones no

fueron muy representativas, debido al analfabetismo prevaleciente y a la situación de guerra que vivía el país. Dado que gran parte de España estaba bajo ocupación francesa, alrededor de un sexto de los diputados eran suplentes seleccionados principalmente entre liberales exiliados de sus lugares de residencia e instalados en el sur. El primer parlamento moderno de España representaba, así, a una especie de élite autoseleccionada de liberales de las clases medias y altas.

En los inicios del incipiente liberalismo español existían en el clero cuatro posiciones diferentes. En la extrema izquierda figuraba una muy pequeña minoría de clérigos afrancesados: unos, reformistas extremistas, y otros, simples oportunistas. Apoyaban al régimen napoleónico en España en interés de un sistema eclesiástico modernizado y racionalizado. Su número era artificialmente hinchado, debido al hecho de que parte del clero, en las principales zonas ocupadas, debía rendir formal obediencia al nuevo sistema bonapartista. En muchos casos, eso parece haber sido más necesidad política que convicción filosófica o espiritual.

Mucho más numeroso era el clero patriota liberal, fruto de los movimientos de reforma de los últimos decenios del XVIII, mencionado al final del capítulo precedente. Unos noventa de los trescientos diputados de Cádiz —casi un tercio del total— eran eclesiásticos, en su mayoría liberales salidos sobre todo de las filas medias y superiores y mejor educadas del clero. En muchos casos su interés primordial estaba en la reforma y purificación de la Iglesia, pero apoyaron directamente el constitucionalismo liberal, con el fin de lograr una España libre, más ilustrada e independiente. Creían que esto daría también una mejor oportunidad a una Iglesia católica, ortodoxa pero, sin embargo, reformada.

Al mismo tiempo se estaba formando una fuerte contratendencia, mayoritaria, en todas las filas del clero. Desde los años noventa del XVIII, muchos portavoces de la Iglesia habían clama-

do que la integridad de la fe y de la propia cultura española sólo podía defenderse por el rechazo global de todas las doctrinas impías modernas de seudoilustración, que exaltaban la razón humana y rechazaba a Dios. Cuando los desastres de la guerra, las epidemias y la decadencia económica se vieron seguidos por la invasión, voces proféticas llamaron a los españoles a arrepentirse, unirse y volver a las costumbres de sus antepasados. Esta mayoría conservadora, débilmente representada en Cádiz, aceptaba el liberalismo constitucional sólo en la medida en que apareciera plenamente compatible con la estructura y la práctica eclesiásticas tradicionales, compromiso que no era fácil alcanzar. A su derecha se hallaba una nueva minoría reaccionaria, cuya posición se volvía cada vez más intransigente. Esta ultra-derecha, que venía creciendo desde 1790, reclamaba una recatolización radical y rechazaba todos los aspectos del liberalismo, aun a riesgo de precisar una extensión del poder monárquico tradicional, que, en teoría, debía ser congruente con la autoridad de la Iglesia.

La constitución votada en las Cortes de Cádiz en 1812 reflejaba los puntos de vista de la primera generación plenamente liberal española, tanto laica como eclesiástica. Proclamaba el principio de la soberanía nacional en vez del derecho monárquico, abolía los privilegios legales y derechos señoriales de la aristocracia terrateniente, establecía la igualdad civil formal, colocaba el poder legislativo en manos de un parlamento elegido y limitaba el poder de la corona.

La nueva constitución y la legislación que la acompañaba eran más conservadoras en la esfera de la religión. Aunque casi todos los liberales, incluyendo a los clérigos, deseaban proseguir una reforma ilustrada de las instituciones religiosas, casi todos los liberales laicos se consideraban a sí mismos buenos católicos.

La constitución empezaba con una invocación a la Santísima Trinidad y estipulaba que la religión de la nación española era y sería perpetuamente la católica romana, única fe verdadera, a la

que la nación protegería con leyes prudentes y justas. Se prohibía el ejercicio de cualquier otra religión, de modo que se excluía categóricamente la tolerancia.

El mismo año se legislaron una serie de medidas de reforma eclesiástica. La más importante fue la abolición de la Inquisición, seguida por el restablecimiento y la reforma de los monasterios que habían sido totalmente suprimidos en la zona ocupada por Francia. Un objetivo más distante era la codiciada desarmotización de las propiedades de la Iglesia. El inicio, a este respecto, no se halla tanto en las reformas de Carlos III cuanto en las medidas de los gobiernos de guerra de su hijo, Carlos IV (1788-1808), que consiguió la aprobación papal de una serie de expropiaciones fiscales y de tierras indispensables con el fin de pagar la larga serie de guerras a partir de 1793. Se ha estimado que cuando comenzó la guerra de independencia, ya había sido expropiada una sexta parte de las tierras de la Iglesia. Los liberales de Cádiz vacilaron en ir más allá y se contentaron con especificar algunas categorías menores, como tierras de dotaciones de monasterios en ruinas o abandonados. Un organismo gubernamental especial, creado con este fin, subastaría esas propiedades.

Mientras las Cortes estaban reunidas en Cádiz, el clero tradicionalista no se opuso, a lo primero, a las nuevas instituciones que aquéllas creaban. Lo que provocó la ira de gran parte de las jerarquías y del clero conservador fue la abolición del Santo Oficio y el consiguiente reconocimiento de la libertad de expresión. Apareció pronto un nuevo género de periodismo, que reclamaba reformas a fondo y se manifestaba con ciertos escritos categóricamente anticlericales. Era evidente que se había desvanecido la unidad espiritual de España. Hacia 1813, la mayoría de las jerarquías eclesiásticas pedían ya que esta unidad se restaurara mediante el restablecimiento de la Inquisición. Al periodismo del naciente radicalismo español se enfrentó una nueva formulación de la ideología tradicionalista. En los años siguientes, una serie

de libros y folletos reafirmaron la posición de la mayor parte de las jerarquías de la Iglesia, invocando la ideología histórica española, la estructura de las instituciones eclesiásticas y la estrecha relación de la Iglesia con una monarquía fuerte y tradicional. Esta literatura alcanzó su punto culminante con un libro titulado con franqueza *Apología del altar y el trono* (1818), de Rafael Vélez, posteriormente arzobispo de Santiago. La *Apología* sentó las bases de una nueva y reaccionaria teoría política que sacralizaba el poder de la monarquía tradicional en interés de la religión. Este enfoque no carecía de precedentes, pero ahora hacía hincapié en la relación de la Iglesia con el poder real, que, en el pasado, las jerarquías eclesiásticas no habían tratado de ensanchar y reforzar de modo tan inequívoco.

La primera reacción fernandina: 1814-1820

La «alianza del trono y el altar» era común a gran parte de la Europa posnapoleónica, pero fuera de España se acompañó habitualmente de la adaptación a los aspectos técnicos de la reforma del clero y de la administración eclesiástica, iniciada en la era napoleónica. Cuando, en 1814, Fernando VII regresó del exilio y derogó la constitución, rechazó toda clase de reformas y ejerció el poder monárquico de un modo más absoluto que su padre antes de la invasión. Se restauró la Inquisición, se cancelaron todos los cambios y los jesuitas regresaron a España tras casi medio siglo de ausencia. Docenas, acaso centenares, de clérigos liberales huyeron al exilio y el Santo Oficio se ocupó no tanto de moral y religión cuanto de la persecución de la masonería y de las demás sociedades secretas que se habían convertido en el soporte organizativo del liberalismo. El clero proporcionó la principal base de apoyo de este neoabsolutismo reaccionario que resultó mucho más despótico que la monarquía española del XVIII y sin ninguna ilustración.

Se restauraron la pompa y el tono de la religiosidad tradicional, y los sesenta nuevos obispos nombrados por la corona die-

ron a la jerarquía eclesiástica una calidad particularmente reaccionaria que no había poseído desde hacía más de un siglo. No obstante, el neoabsolutismo, no estableció una teocracia; más bien manipuló la Iglesia al servicio de los intereses del cínico y astuto Fernando: Uno de los aspectos más singulares de la reacción fue la real orden que imponía la vuelta a los conventos de los monjes exclaustrados y secularizados por la administración francesa, que, como se dijo, había cerrado temporalmente los monasterios. Entretanto, muchos monjes y frailes habían perdido la vocación. El edicto de reincorporación produjo conflictos internos en numerosos monasterios y a menudo fue simplemente imposible aplicarlo.

En doce años (de 1808 a 1820), la población de las órdenes religiosas declinó en España de 46.500 a 33.500; es decir, una pérdida del 25 %. Además, el impacto de la guerra y del liberalismo provocaron nuevas actitudes sociales, por lo menos en las ciudades. Los obispos denunciaban la «relajación moral», las numerosas irregularidades matrimoniales y también un aparente descenso de las vocaciones para el clero secular.

La reacción duró apenas seis años, porque no podía gobernar sobre la angosta base que se fijó. Continuó la depresión económica del tiempo de guerra, intensificada por la rebelión del imperio americano y por el coste de los fútiles intentos de sofocarla. Como de costumbre, la corona confiaba en la Iglesia como fuente importante de ingresos, pero las rentas eclesiásticas se habían mermado mucho, hasta el punto de que en ciertos casos disminuyeron el 50 % en veinte años. El inepto neoabsolutismo se terminó bruscamente por el primer pronunciamiento militar triunfante de la historia de España, que restauró la constitución en 1820.

El trienio constitucional: 1820-1823

La aceptación oficial, aunque renuente, del nuevo régimen por el rey Fernando, junto con la formación de un gobierno moderado, desarmó la oposición de la Iglesia. El nuncio papal expresó la indiferencia de la Iglesia ante las cuestiones de régimen político y las jerarquías aconsejaron a los fieles que respetaran el nuevo gobierno. Centenares de clérigos liberales regresaron del exilio o salieron de prisión. Aunque no tan numerosos como en Cádiz, formaban, sin embargo, el 25 % de los diputados del nuevo parlamento liberal (54 sobre un total de 247), elegido en 1820. La segunda abolición de la Inquisición fue acogida por los portavoces de la Iglesia con relativa ecuanimidad, y el nuevo parlamento nombró una comisión de reformas eclesiásticas, compuestas sobre todo de sacerdotes, encargada de racionalizar y reorganizar la estructura diocesana y parroquial del país.

Amordazada durante seis años, la libertad de prensa trajo consigo un alud de literatura anticlerical y también el inicio de una agitación radical contra el clero, que no había acompañado la fase original del liberalismo. Se expulsó por segunda vez a los jesuitas y se expropiaron de nuevo sus propiedades. Más severa aún fue la ley de monacales, aprobada por el parlamento y que abolía a rajatabla las órdenes estrictamente monásticas y eliminaba todos los conventos en que residieran menos personas de las que fijaba la ley. Al mismo tiempo, se señalaban nuevas reglas para los restantes monasterios. En dos años se cerraron más de la mitad de los conventos de las órdenes masculinas y se secularizaron aproximadamente 7 300 miembros del clero regular (más del 20 % de los que quedaban).

En 1821 ocurrió una profunda división entre los liberales moderados y los radicales o exaltados. Éstos conquistaron el año siguiente la mayoría en el parlamento. Se empezó a romper la tregua con la Iglesia y, ya en 1821, hubo clérigos tradicionalistas que comenzaron a organizar bandas de guerrilleros en las montañas del nordeste. Entretanto, la nueva legislación financiera re-

ducía a la mitad el diezmo que debía pagarse a la Iglesia, con el fin de que el Estado liberal pudiera recaudar directamente más impuestos propios. Esto tuvo por efecto reducir muy pronto a la más absoluta penuria las curas de ciertas parroquias. En 1822, las Cortes de los exaltados prohibieron la ordenación de nuevos sacerdotes hasta que el propio parlamento promulgara una reforma eclesiástica. Ésta, presentada a comienzos de 1823, otorgaba al papado un papel simplemente consultivo en lo referente a nombramientos eclesiásticos, hacía coincidir las diócesis con las provincias nuevamente delimitadas, abolía totalmente el diezmo y lo sustituía por un impuesto especial, destinado al pago de los salarios del clero.

Para entonces, en el nordeste existía un verdadero estado de guerra civil entre el Estado liberal y los insurgentes tradicionalistas. Un consejo de regencia neoabsolutista, establecido en el Pirineo catalán, recibió el entusiasta apoyo del clero descontento, en especial de monjes y frailes, que en gran número se unieron a las guerrillas.

«Más de cien [clérigos] murieron en el asalto realista a la ciudad de Cervera, mientras que un antiguo trapista, hermano lego, Antonio Marañón, aterrorizaba los distritos rurales con una desordenada banda que se lanzaba al combate al grito de "¡Vivan el rey y la religión! ¡Muera la Constitución!". Por cada fraile que tomaba las armas, había muchos que apoyaban la causa realista con sus sermones y su propaganda. Los franciscanos de Cataluña se vanagloriaron más tarde de haber pronunciado "constantes invectivas contra la impiedad triunfante" en las iglesias donde predicaban»[1].

Aun así, la guerra civil española de 1822-1823 no fue entre católicos y anticlericales, sino, técnicamente, entre liberales y católicos reaccionarios. Aunque los exaltados más radicales rechazaban por completo cualquier identidad católica, la gran mayoría de los liberales españoles eran católicos formales y a menudo

practicantes. Hubo por lo menos un cardenal y cuatro obispos, así como centenares de sacerdotes, que apoyaron directamente la causa liberal. Pero esto no impidió al gobierno liberal adoptar una política regresiva respecto a los religiosos que se le oponían. Se mandó al exilio a once obispos y dos a la cárcel, junto con numerosos sacerdotes. El obispo de Vic fue asesinado en un camino y se ejecutaron o asesinaron otros cincuenta y cuatro eclesiásticos en la provincia de Barcelona, en la cual se cerraron todos los monasterios y conventos.

La segunda reacción fernandina: 1823-1833

El trienio liberal y la guerra civil terminaron abruptamente con la invasión de un ejército francés —los «cien mil hijos de San Luis»— para apoyar a los realistas. Una vez Fernando VII recobró su pleno poder, se desencadenó una represión mucho más dura que la de 1814 contra los liberales. Su brutalidad inquietó incluso a los ultraconservadores franceses aliados de la corona española. En materia eclesiástica, se abolieron casi todas las medidas adoptadas durante el trienio, se restablecieron el diezmo completo y todas las delimitaciones y jurisdicciones anteriores, se abrieron otra vez los monasterios y se devolvieron las propiedades incautadas.

Se eliminó por completo el clero liberal y a partir de 1823 quedó bien firme el carácter tradicionalista reaccionario de la Iglesia española, casi sin oposición interior. El autoritarismo realista tuvo el pleno apoyo político y pastoral del clero, que mostró muy poca caridad cristiana hacia los derrotados liberales. Durante la siguiente década, el catolicismo español se caracterizó por un estrecho triunfalismo, sin ningún asomo crítico. Mientras en algunos lugares de Europa, el cristianismo, tanto católico como protestante, reflejaba un renacimiento parcial del pensamiento y de la cultura cristianos y desarrollaba nuevas actividades pastorales o nuevos modelos institucionales, la Iglesia española se aferró al tradicionalismo más oscurantista.

En cierto modo, fue más allá, pues a mediados de la tercera década del siglo apareció una nueva forma de derecha radical decimonónica. El trauma del conflicto con el liberalismo condujo a los grupos más extremistas del clero y de los fieles, los llamados «apostólicos», a propugnar una teocracia autoritaria, algo que *stricto sensu* jamás existió en la historia española, y ello en nombre de la tradición purificada. Para ellos, no bastaba la alianza del trono y el altar, que Fernando solía manipular en provecho del trono. En 1825, el rey había dejado ver bien claro que por mucho que empleara políticamente a la Iglesia —y lo hacía copiosamente—, no tenía la menor intención de permitir que las jerarquías eclesiáticas o los teócratas radicales intervinieran en los asuntos del Estado, ni que administraran aquellos aspectos de la Iglesia que se hallaban bajo el control del Estado, desde mediados del siglo anterior. No quiso restablecer la Inquisición, pero permitió que en su lugar la Iglesia organizara juntas de fe en cada provincia para salvaguardar la pureza religiosa. Su función era limitada, aunque esto no les impidió perseguir al deísta valenciano Cayetano Ripoll, cuya ejecución en 1826 se considera a menudo, erróneamente, como la última de la Inquisición.

Aunque se ha dicho con frecuencia que Fernando VII no había aprendido nada sobre el moderno arte de gobernar, en realidad algo absorbió de él. La experiencia de 1814-1820 le mostró que la monarquía necesitaba algo más que un poder ejecutivo fuerte para gobernar realmente y perdurar. Debía contar con el apoyo y los servicios de élites capacitadas y demostrar una mínima eficiencia. Al cabo de unos años, la corona obtuvo la colaboración de elementos moderados, que podían ayudarla en política económica y en administración del Estado. El rey prefería una policía estatal eficiente a la Inquisición.

En consecuencia, el gobierno de Fernando VII se vio constantemente rebasado por la derecha y, en 1825, tuvo que reprimir una rebelión menor de un general absolutista. Al aumentar

la deriva semipragmática de la corona hacia el centro derecha, las facciones tradicionalistas extremistas mostraron una creciente desilusión. No teniendo descendencia el rey, esos grupos confiaban, ya en 1827, en el hermano menor del monarca, don Carlos María Isidro, que era un tradicionalista estrecho de mollera, beato y piadoso. Así empezó a formarse el carlismo político, unos seis años antes de que la situación política misma estallara en una nueva guerra civil.

Esta década final del tradicionalismo restaurado fue decepcionante en más de un aspecto para los tradicionalistas conservadores. Se hacía penosamente visible el impacto del cambio cultural en las clases medias y altas y en la población urbana en general. Aunque no se desafiaba formalmente la fe (cosa que, además, no podía hacerse), los sectores más importantes de la sociedad ya no demostraban una religiosidad formal y firme, como en el siglo anterior. La Iglesia pasaba por una crisis de nuevas vocaciones, a pesar de que a mediados del decenio se registro el primer aumento de las mismas en un cuarto de siglo. En las clases cultas podía encontrarse a menudo, bajo la apariencia de conformismo, cierto escepticismo y hasta un anticlericalismo extremado. Además, era cada vez más difícil ignorar el carácter superficial de la identidad religiosa de muchos elementos de las clases bajas urbanas y de las descuidadas zonas meridionales.

Ninguna reacción meramente política podía remediar esta creciente crisis religiosa. Se intentó reavivar el movimiento de las misiones populares que había perdido fuerzas en el siglo anterior, y los clérigos seculares más serios insistieron en el trabajo pastoral. Durante casi un decenio floreció la literatura apologética de diversos géneros. Al mismo tiempo, era aparente en gran parte del clero una falta de vitalidad que impedía cualquier actividad creadora. Los informes del nuncio papal señalaban una y otra vez las mismas deficiencias: ignorancia, pereza, avaricia y falta de interés.

La gran reforma de la moral clerical intentada por los movimientos reformadores en el curso de un milenio o más no se completaron nunca, y, sin embargo, en el segundo cuarto del siglo XIX parece que se estaba iniciando un cambio de actitudes y conducta en una parte importante del clero. Los curas ebrios y de mala vida podían todavía escandalizar en algunas parroquias, pero un clero desafiado, amenazado en su existencia misma, tenía que volverse más serio, circunspecto en su conducta, riguroso. Parece que declinó enormemente la frecuencia del concubinato, por lo menos a mediados del siglo, y probablemente antes. El clero sensual y regalón de la tradición española se estaba transformando en el clero sombrío y puritano que es tan familiar en las postrimerías del XIX y en el XX.

EL ANTICLERICALISMO RADICAL Y EL COMPROMISO MODERADO: 1833-1874

Fueron necesarias tres tentativas antes de que las instituciones liberales sustituyeran finalmente a la monarquía tradicional. Después de las experiencias abortadas de 1810-1814 y 1820-1823, la tercera y decisiva comenzó en 1833 con la muerte de Fernando VII. Este monarca, ladino y falso, había consternado a los partidarios ultratradicionalistas de su hermano menor, al engendrar, tres años antes de su fallecimiento, a una hija saludable, Isabel. La ley sálica de sucesión en la dinastía de los Borbones (que nunca había sido un principio tradicional español), fue abrogada para que una mujer pudiera heredar el trono, cosa que no había sucedido en España desde hacía 350 años. Los partidarios de don Carlos recibieron la sucesión con hostilidad, y la reina madre y regente, María Cristina, buscando apoyos, nombró en 1834 un nuevo gobierno de liberales moderados.

El carlismo

Inmediatamente después de la muerte de Fernando VII se echaron al monte algunas bandas tradicionalistas, y don Carlos

izó la bandera de la rebelión. Con esto comenzó la primera guerra carlista (1833-1840), la más larga y destructora de las tres guerras civiles del siglo XIX entre liberales y tradicionalistas.

El papado permaneció neutral, negándose a reconocer a ninguno de los contendientes, aunque manteniendo las relaciones diplomáticas normales con Madrid, mientras que casi todas las jerarquías de la Iglesia rendían obediencia al nuevo gobierno. En algunas regiones, sin embargo, en especial en el nordeste no castellano y particularista, la mayoría del clero local se puso al lado de don Carlos. Surgió de nuevo, así, la figura familiar del cura o el fraile *trabucaire* en contra de «los enemigos de Dios».

Aunque el carlismo recibió apoyo importante en las regiones rurales conservadoras de Aragón y Cataluña, su base principal se hallaba en el Ppaís vasco y en Navarra. Las razones de su atractivo eran múltiples y complejas y no se derivaban meramente de un mayor grado de religiosidad. En primer lugar, el País Vasco y Navarra eran la única parte de España que conservaron en medida importante sus derechos regionales medievales, después de la centralización del siglo XVIII. Pero regalistas y centralizadores seguían atacando sus exenciones y privilegios desde hacía varias generaciones, igual que lo había hecho con los de la Iglesia. Los vascos y navarros combinaron con facilidad ambos intereses e identificaron sus derechos regionales con los de la religión verdadera. Puesto que sus leyes e instituciones locales se veían amenazadas más directamente por el liberalismo que las de cualquier otra parte de España, la defensa de lo que interpretaban como legitimidad y tradición en la sucesión real resultaba aún más importante. El ataque liberal a los privilegios tradicionales podía incluso percibirse como una amenaza general, pues significaba la homogeneización de instituciones y derechos y un cambio de los valores económicos, más inquietantes para una región en la cual la propiedad no estaba tan mal distribuida como en el resto del país.

Paradójicamente, el País Vasco había sido, durante casi un milenio, la parte menos cristianizada de la península, y su conversión no se completó hasta los siglos XI y XII, En cambio, fue acaso la parte de España más hondamente afectada por la reforma católica postridentina, cuya figura clave, el vasco Ignacio de Loyola, fundó la orden de los jesuitas. Aunque la falta de investigaciones sobre la historia religiosa vasca impide llegar a conclusiones firmes, hay indicios de que el catolicismo reformado se integró más plena y efectivamente en el modo de vida local del País Vasco que en otros lugares de la península. Todos los campesinos españoles eran católicos; algunos aceptaban la religión como una forma necesaria, pero para los vascos se hallaba hondamente arraigada en su identidad regional y social. Un tipo de anticlericalismo más conservador, que no hubiese aparecido asociado con la centralización liberal, habría sin duda provocado mucha menos oposición.

Durante unos cinco años, la pequeña zona carlista conservó las preexistentes normas y estructura de la vida católica. El pretendiente mismo dio pruebas de cuidadosa obediencia a los preceptos religiosos y se mostró tan atento a los consejos de sus asesores religiosos, que su gobierno ambulante tenía las apariencias de una teocracia. El espíritu de resurgimiento religioso se acentuó con la reanudación de las misiones católicas en los pueblos vascos y navarros. El territorio" carlista dio refugio a centenares de monjes y frailes españoles que huían de la persecución y de la exclaustración en las provincias centrales y meridionales. Para los carlistas, la guerra civil era tanto una *guerra divina* como lo fuera la lucha contra los musulmanes o los afrancesados agnósticos, y a los fieles se les predicaba, con su promesa de indulgencia, la tradicional bula de la cruzada.

El anticlericalismo violento y la desamortización

Aunque la mayoría del clero no apoyaba directamente al carlismo, el nuevo régimen liberal estaba decidido a actuar contra lo

que veía como la estructura reaccionaria y el monopolio económico de la Iglesia. Si bien moderado en casi todo, el nuevo gobierno de Martínez de la Rosa de 1834, como el anterior régimen liberal de 1820-1823, extendió el poder del Estado mucho más allá del regalismo del siglo XVIII, con el propósito de introducir vastos cambios en las instituciones religiosas por medio del poder laico. Primero expropió las rentas de algunos eclesiásticos entonces vacantes —cuidando de no tocar las rentas de los curas de parroquias—, y prohibió a la jerarquía nombrar nuevos titulares para estos cargos, con el fin de que sus rentas se aplicaran a la deuda pública. Se cerraron todos los monasterios de donde un solo monje se hubiera marchado para unirse a las filas carlistas, al mismo tiempo que se reclutaban para el ejército cristino todos los novicios de las restantes órdenes. Se estableció una nueva Junta Eclesiástica, compuesta de obispos muy moderados, para que estudiara la reorganización de las diócesis y de la administración eclesiástica sobre la que se había estado discutiendo intermitentemente por espacio de un cuarto de siglo.

Mucho más siniestro fue el estallido madrileño de violencia popular anticlerical, en julio de 1834, que alcanzó un grado sin precedentes en la historia de España. Los propagandistas anticlericales, al parecer miembros de sociedades secretas radicales de Madrid (no forzosamente de la masonería), hicieron correr el rumor de que los jesuitas y grupos de frailes habían sido la causa de una reciente epidemia de cólera al envenenar las fuentes con el fin de castigar a la capital liberal por sus pecados de impiedad. Falsos rumores semejantes se hicieron corrientes en la propaganda anticlerical española moderna, similar así en tono y en psicología al tosco antisemitismo de otras partes, que habitualmente acogía los rumores de asesinatos rituales de niños por los judíos. La radicalizada turbamulta se convirtió en un rasgo normal de las grandes ciudades españolas del XIX. Unos amotinados asaltaron el colegio madrileño de los jesuitas y asesinaron a cierto nú-

mero de sus residentes (entre ellos a Juan Artigas, el más destacado arabista de la época), antes de pasar a cometer otros atropellos en los conventos de franciscanos, carmelitas y dominicos. En total, fueron muertos entre cincuenta y cien personas. Había nacido el anticlericalismo violento de la España moderna.

Los sucesivos gobiernos liberales pasaron por un proceso de debilitante radicalización, produciendo un grave faccionalismo, que a su vez condujo a conflictos más graves y a medidas más extremadas. El nuevo gobierno de Toreno, de 1835, suprimió las Juntas de Fe, que habían sustituido a la Inquisición, volvió a abolir la orden de los jesuitas en España y decretó la liquidación de todos los conventos y monasterios en que residieran menos de doce monjes o monjas. En julio y agosto estallaron nuevos motines anticlericales en seis "ciudades. En Zaragoza incendiaron dos monasterios y asesinaron a veintinueve frailes. En Barcelona asaltaron veinticinco conventos y algunos quedaron completamente destruidos. Docenas de monjes —según algunas fuentes, entre cien y doscientos— fueron asesinados en la capital catalana.

Unos días después de la retirada del nuncio papal de Madrid, en septiembre de 1835, se formó un gobierno más radical, bajo la presidencia de Juan Álvarez Mendizábal. Su principal problema consistía en allegar recursos para continuar la lucha contra el carlismo, en especial recursos financieros. El gobierno decidió obtener nuevos ingresos expropiando y vendiendo las propiedades de las órdenes religiosas. Luego completó el proceso iniciado bajo Carlos IV y acelerado luego bajo José Bonaparte y el trienio liberal, y suprimió casi por completo las órdenes religiosas masculinas, con lo que se abrió el camino hacia la desamortización total — es decir, confiscación y venta— de sus propiedades. Con esto se acabó virtualmente la actividad de esas órdenes en España por espacio de quince años. Sólo se eximió a un pequeño número de clérigos regulares consagrados a obras misioneras o de cari-

dad. La medida afectó menos a las órdenes femeninas, aunque se suprimieron también los conventos con monjas dedicadas en exclusiva a la contemplación y aquellos que albergaran a menos de veinte religiosas.

Como se indica en la tabla siguiente, el número de monjes y frailes había descendido rápidamente; el mayor descenso se debió a la disolución de los monasterios en la zona francesa durante la guerra de independencia. En 1835 quedaban unos 35.000. De ellos se calcula que en los años siguientes se colocaron unos 7.000 entre el clero secular, en funciones diocesanas y parroquiales; la gran mayoría vivió como pensionados secularizados del Estado, a los que el gobierno daba una pitanza. A las monjas se las trató con más suavidad. Sólo se suprimieron los conventos que no se ocupaban de obras de caridad o de enseñanza —además de los que albergaban a menos de veinte monjas—. No hay estadísticas fidedignas que indiquen cuántas se vieron afectadas por estas medidas entre las 15.000 monjas de los 700 conventos que había en el país.

Número de miembros de las órdenes monásticas españolas
(1787-1836)

1787	48.067
1797	49.365
1808	46.568
1820	33.546
1835	30.906

Fuente: Manuel Revuelta González, *La exclaustración, 1833-1840*, Madrid, 1976, pp. 14-17.

La desamortización general de las tierras de la Iglesia, seguida por la de las tierras comunales, ha sido reconocida desde hace mucho como el acontecimiento socioeconómico clave del siglo XIX español. Cuando se completó finalmente el proceso —las últimas tierras eclesiásticas se vendieron en los años setenta del siglo—, casi todas las dotaciones en tierras habían sido confiscadas y había cambiado de manos alrededor del 15 % de toda la superficie del país. El objetivo del gobierno era triple: lograr fondos para continuar la guerra contra los carlistas; debilitar a la Iglesia como baluarte del tradicionalismo y hacerla depender financieramente del Estado y fortalecer el régimen liberal con la formación de una nueva clase de terratenientes de clase media, leales al nuevo régimen.

La desamortización se llevó a cabo con una ineficiencia general. A menudo se vendieron tierras a muy bajo precio y el Estado acabó sacando menos ingresos de los esperados. En cambio, se alcanzaron plenamente los objetivos segundo y tercero: la base financiera de la Iglesia se debilitó mucho y se fortalecieron los fundamentos de las clases medias y altas liberales. Se trató de conservar una parte considerable del patrimonio artístico contenido en los conventos, capillas y otras propiedades de las órdenes, pero aun así se perdió una gran cantidad de inapreciables obras de arte, destruidas o que se dejaron deteriorar.

La desamortización era, desde luego, un proceso común, en una forma u otra, a toda Europa. En los países protestantes ocurrió en la época de la Reforma y en los católicos en los siglos XVIII y XX. La desamortización española tuvo lugar relativamente tarde y sus consecuencias económicas sólo resultaron estimulantes a corto plazo, aunque esto no fuera culpa sólo de la desamortización misma. En el siglo XX se atribuyó a la desamortización el carácter de un genio del mal, responsable de todas las calamidades socioeconómicas de la España agraria moderna, y se la vio como una reforma agraria al revés, que colocó la mayoría de la mejor tierra de labor del país en manos de una nueva oligarquía laica adinerada, a la vez que multiplicaba las dificultades del campesino sin tierras.

Parece probable que los efectos económicos de la desamortización han sido exagerados. Es cierto que una gran parte de la mejor tierra fue adquirida por miembros de la clase media alta, pero esto variaba de región a región. En algunas, la propiedad o dominio de la tierra estaba en vías de concentrarse en unas pocas manos y la desamortización no hizo sino intensificar este proceso. En otras regiones, donde había proporcionalmente más campesinos con tierra propia o con tierras en usufructo, es decir, donde el campesinado era ya más independiente y algo más acomodado, una parte mayor de la tierra fue directamente a los campesinos. Así, los resultados de la desamortización en términos de tenencia de la tierra reflejaron en general las condiciones y tendencias existentes, en vez de crearlas *ab ovo*. Tampoco fue la desamortización responsable, por sí misma, de la falta de desarrollo agrícola a fines de siglo. En Inglaterra, donde la productividad creció mucho más, la propiedad de la tierra estaba también muy concentrada. Las causas del retraso del desarrollo eran demasiado complejas para que pueda imputarse a una medida de transferencia de la tierra.

De hecho, los términos del proceso de desamortización, con ser toscos, reflejaban bien las doctrinas y el programa del liberalismo de la primera mitad del siglo XX. Incluso los radicales, a los que comenzaba a conocerse con el nombre de progresistas, no eran demócratas, sino que propugnaban una forma más amplia de liberalismo censitario basado en la propiedad y la educación. Creían que había que reducir la independencia y las propiedades de la Iglesia, pues las consideraban un obstáculo a la reforma de las instituciones y a la prosperidad económica, del mismo modo que consideraban a los monjes y monjas como una sangría de la sociedad, a menos que se dedicaran a la enseñanza o a alguna otra actividad práctica. Pero, en general, la mayoría de los liberales españoles seguían siendo católicos y daban una considerable importancia al papel de la Iglesia y de la religión en la sociedad, a condición de encaminar adecuadamente este papel.

El tiovivo de la política liberal pronto condujo a otro gobierno, más moderado que el de Mendizábal, que cayó en mayo de 1836, a su vez sustituido a los tres meses por un gobierno radical, presidido por José María Calatrava. Éste restauró la constitución liberal original, la de 1812, y esto, seguido de un torrente de legislación anticlerical, indujo al papado a romper sus relaciones formales con el gobierno español. Para entonces, la política anticlerical se había agotado, y ya no se tomaron medidas importantes durante lo que quedaba de la guerra carlista.

En 1837, la constitución de Cádiz fue sustituida (por ocho años, según se vio) por una nueva, más radical, que, sin embargo, mantenía el lugar privilegiado del catolicismo como religión oficial y que no se acompañó de nuevos ataques legislativos. Esta constitución garantizaba a otras religiones una tolerancia limitada, lo cual despertó en las jerarquías eclesiásticas el temor de que fuera un primer paso hacia la libertad religiosa total. Este peligro quedó anulado por el regreso al poder, en el último año de la guerra carlista, de los liberales de derechas, llamados ahora mo-

derados. Su programa tendía a la conciliación con la Iglesia. En 1839 se moderó la aplicación de las medidas adoptadas antes y el gobierno trató de reanudar las relaciones diplomáticas con Roma.

La victoria sobre el carlismo, en 1840, aseguró el triunfo de la revolución liberal, pero al mismo tiempo abrió el camino al completo despliegue de la dialéctica liberal-radical en la política española. Una amplia rebelión popular, en Barcelona, inició un proceso que acarreó la caída de la regencia de la reina madre, María Cristina, a mediados de 1840. Los progresistas tomaron el poder, encabezados por el general Baldomero Espartero, su campeón militar, al que un nuevo parlamento eligió regente al año siguiente, convirtiéndolo así en el único general español, antes de Franco, que actuó como jefe de Estado. El nuevo régimen progresista implicaba la radicalización de la lucha entre el Estado y la Iglesia. La nunciatura papal, que había permanecido abierta en Madrid, a pesar de la retirada del nuncio, fue clausurada por el gobierno en octubre de 1840 y se expulsó del país a su encargado.

La actitud de las jerarquías españolas se expresó en una carta colectiva de veinticuatro obispos, dirigida al papa y fechada en primero de octubre de 1839. Detallaban en ella la persecución infligida por el régimen liberal desde 1834: la supresión de las órdenes monásticas, la confiscación de sus tierras y otras propiedades, eliminación de las inmunidades tradicionales de que gozaban los eclesiásticos, la completa abolición de diezmos y primicias, el exilio y hasta el encarcelamiento de clérigos que criticaban estas medidas, la interferencia en la administración interna y el reclutamiento del clero, la reducción del personal, todo ello agravado por nuevos planes de extensión de la desamortización con el fin de que incluyera todas las donaciones de tierras de la Iglesia. De los veinticinco firmantes, dieciocho habían sido expulsados por el gobierno de sus diócesis, en tanto que los que se-

guían en ellas habían visto severamente restringidos sus derechos civiles y su autoridad interna. Para entonces, muchas otras sedes episcopales habían quedado vacantes y no podían llenarse debido al conflicto entre el Estado y la Iglesia. De los quince prelados que no firmaron la carta colectiva, al parecer sólo seis podían calificarse de abiertamente favorables a los liberales o partidarios de un compromiso con ellos, mientras que los otros no firmaron por causa de enfermedad o de las malas comunicaciones.

Sólo dos obispos liberales expresaron su oposición a la carta: los de Astorga-León y de Barcelona. El más inteligente y enérgico de los dos era Torres Amat, de Astorga, que informó al papa que el régimen liberal siempre lo había tratado bien y achacó los recientes problemas al fanatismo, la superstición y la ignorancia de los españoles, tanto tradicionalistas como radicales, lo que había impedido una solución justa y ordenada.

Gregorio XVI, que era entonces papa, no necesitaba que lo alentaran en su posición rígidamente antiliberal. Sus dominios seculares en los Estados papales se veían amenazados por los liberales italianos, y la seguridad papal dependía del imperio austriaco, que apoyaba vigorosamente la causa católica en España.

El régimen de Espartero, a su vez, anunció la extensión de la desamortización a las restantes propiedades de la Iglesia, es decir, las que no habían sido aún expropiadas. En 1841 se habló incluso de una «constitución civil del clero», al estilo francés, o, cosa aún más extravagante, de formar una Iglesia nacional española cismática, siguiendo el modelo anglicano. Tal vez esto respondía a la fuerte influencia británica en el régimen de Espartero, pero era tan poco realista que pronto se olvidó la idea.

En el extranjero se creía comúnmente que la sociedad española estaba dividiéndose en dos bandos de fanáticos que se excluían mutuamente. En el *Handbook to Spain* del viajero inglés Richard Ford, publicado en 1845, se leía que «la nación está dividida en

dos clases: fanáticos romanos e infieles, sin término medio». Como muchas otras ideas extranjeras sobre España, ésta resultaba en apariencia plausible, pero era, de hecho, completamente errónea. A despecho de su militante política anticlerical, la mayoría de los dirigentes progresistas se daban cuenta de que debería llegarse a alguna clase de *modus vivendi* con Roma.

El compromiso moderado

Pero la oportunidad para ello no vino hasta después del derrocamiento del régimen de Espartero, en 1843, al que, al año siguiente, sucedió un gobierno moderado. Los moderados representaban el nuevo grupo de poder liberal de las clases alta y media terratenientes. Ocupando el lugar de la capa aristocrática del antiguo régimen, con la cual se mezclaban financiera y políticamente, encarnaban el nuevo conservadurismo español del siglo XIX y comienzos del siguiente. En la lista de prioridades de los moderados ocupaba un lugar preeminente el acercamiento a la Iglesia, puesto que se consideraba a la religión como un baluarte necesario de las instituciones moderadas y prácticas, un escudo contra una radicalización tan peligrosa como la que había terminado con la caída de Espartero.

En julio de 1844, el gobierno moderado de González Bravo anunció la suspensión de las ventas de propiedades del clero secular y de las órdenes femeninas. Más tarde se puso también fin a las ventas de propiedades de las órdenes masculinas, con lo que se concluyó un proceso que en un período de ocho años había confiscado 73.308 propiedades de las órdenes y 54.753 del clero secular, junto con 14.292 títulos hipotecarios y obligaciones.

Las relaciones mejoraron con la ratificación, en 1854, de la nueva constitución moderada, que sustituyó al documento más radical de 1837. La nueva constitución, que, excepto en dos interludios, quedaría vigente, con algunos cambios, durante casi ochenta años, reconocía que la «religión católica, apostólica y ro-

mana es la de España», y garantizaba que el Estado «mantendría la religión y sus ministros». Concedía a determinados prelados un puesto *ex-officio* en el Senado. La legislación suplementaria fijó un presupuesto anual para sostener al clero y hacer frente a otros gastos de la Iglesia. El Estado se obligaba a sufragar la diferencia entre la renta de las fuentes de ingresos que quedaban a la Iglesia y el presupuesto estipulado. El papado negoció entonces un nuevo acuerdo, en abril de 1845, que restauró las relaciones normales con Madrid, reconoció formalmente a la joven reina, Isabel II, y renovó todos los acuerdos vigentes en el momento de la muerte de su padre. Aunque una división en el propio gobierno impidió la ratificación española de este acuerdo, era evidente que se estaba reparando la ruptura entre la Iglesia y el Estado liberal.

Siguieron seis años de negociaciones, que llevaron al concordato de 1851, piedra angular de las relaciones entre la Iglesia y el Estado español durante los siguientes ochenta años. Las nuevas relaciones se establecieron a lo largo de una serie de negociaciones políticas y diplomáticas, a las que ayudó el ascenso al trono pontificio de Pío IX, en 1846. Dado su papel posterior en la historia de la Iglesia, a veces se olvida que este pontífice empezó su reinado como el primer papa liberal y que alentó los esfuerzos para establecer un nuevo *modus vivendi* con el Estado liberal. Tras un atasco momentáneo en 1847, cuando un ministro puritano más riguroso propuso completar la desamortización de las propiedades que quedaban a la Iglesia; las relaciones volvieron a suavizarse con el nuevo gobierno moderado dirigido por el duro general Ramón María Narváez. Su gobierno consiguió momentánea fama al lograr mantener el orden público en la turbulenta España, durante el período de las revoluciones europeas de 1848. Además, aunque la nueva constitución no decía nada acerca de la prohibición de las religiones no católicas, se aprobó un nuevo código penal que castigaban los «delitos contra la religión». En el

verano de ese dramático año, las relaciones entre Madrid y Roma fueron por completo normales, por primera vez en casi un decenio. Finalmente, después de que los revolucionarios obligaran al papa a huir de Roma en las postrimerías del año (con lo que se inició su conversión al conservadurismo), el gobierno español fue el primero entre los Estados europeos en organizar ayuda militar con el fin de restaurar el gobierno papal, enviando seis meses después 4.000 soldados a los Estados pontificios.

El nuevo concordato, que culminaba este *rapprochement*, proclamaba la unidad católica de España y establecía la obligatoriedad de la instrucción religiosa en todos los niveles escolares. El Estado español garantizaba su protección a la Iglesia y prometía a la jerarquía eclesiástica plena libertad en el ejercicio de sus funciones, dentro de su jurisdicción propia. Se reorganizaron parcialmente las delimitaciones de la diócesis, bajo los nueve arzobispados españoles, y se amplió la autoridad de los obispos en sus diócesis. Se autorizaron en España dos órdenes caritativas, las de San Vicente de Paúl y San Felipe Neri, además de «otra de las aprobadas por la Santa Sede», definición ambigua que condujo con posterioridad a muchas controversias. También se aprobaron oficialmente las órdenes femeninas dedicadas a la enseñanza y la caridad.

Las dos concesiones principales que hizo el papado consistían en la continuación en sus grandes líneas del patronato real concedido un siglo antes, lo que permitía al gobierno intervenir en los nombramientos y administración eclesiásticos en todos los niveles, incluido el parroquial, y la aceptación de la desamortización de las tierras de la Iglesia como un hecho irreversible. Como corolario, el papado levantaba la condena previa de quienes habían adquirido bienes de la Iglesia, lo que alivió a millares de españoles católicos nominales que habían comprado tierras desamortizadas. Esto ayudó a abrir el camino hacia el arreglo finan-

ciero general, que era el aspecto más importante del concordato de 1851.

Éste reconocía el pleno derecho de la Iglesia a poseer propiedades y a adquirir en el futuro, por medios normales, nuevas propiedades, aunque este derecho no se reconoció concretamente en el caso de las tres órdenes autorizadas. El Estado español reconocía el título de la Iglesia a todas las propiedades a la sazón bajo administración estatal y todavía no vendidas, título que se transfería al Estado, para amortizar la deuda nacional, a cambio de bonos estatales al 3 % de interés anual. Varios artículos indicaban en detalle el nivel de ingresos de los distintos rangos de la Iglesia, incluyendo a los párrocos. Se estipulaba que cuando los ingresos procedentes de las propiedades y dotaciones eclesiásticas no alcanzaran los niveles fijados para el personal eclesiástico, el Estado cubriría la diferencia, aunque no se definía concretamente el volumen de la ayuda estatal.

En los dos años siguientes, un paquete de leyes y nuevos reglamentos completaron el concordato. Se proponían regular, sistematizar y centralizar ciertos aspectos de la administración eclesiástica de acuerdo con la legislación. Reforzaban la autoridad de los obispos en sus diócesis, frente a los capítulos catedralicios y a las filas inferiores del clero. Bajo el antiguo régimen, la tendencia del Estado había sido casi opuesta, pues durante siglos trató de impedir una estructura jerárquica demasiado fuerte e independiente. La eliminación de los particularismos y de las autonomías locales en la administración eclesiástica reflejaba el esfuerzo del Estado liberal hacia la centralización en la esfera política y su deseo de que la Iglesia reflejara su propia imagen.

Renovado anticlericalismo en el bienio progresista: 1854-1856

La luna de miel entre la Iglesia y el liberalismo moderado duró sólo tres años, hasta que los progresistas recobraron el poder, con una rebelión armada, en 1854. El nuevo bienio progresista,

que duró hasta 1856, llevó consigo una reanudación de las medidas anticlericales. Entre ellas había la limitación del derecho de las jerarquías eclesiásticas a la censura dentro de la Iglesia, la restricción de residencia del clero en la capital, la prohibición de que en los seminarios se diera instrucción secundaria y se admitiera a alumnos laicos, la censura del contenido político de los sermones, la suspensión del ingreso de novicios en las órdenes legalmente autorizadas y de nuevas ordenaciones sacerdotales, y una «purga» de antiguos voluntarios militares carlistas en las filas del clero.

Estas medidas culminaron, en febrero de 1855, con la aplicación a rajatabla de la desamortización a todas las tierras estatales y municipales y a todas las tierras que aún conservaba la Iglesia. Cuando ésta protestó por considerar que con ello se violaba lo establecido en el reciente concordato, el ministro de Hacienda contestó que el papado había ya aceptado en ese acuerdo grandes transferencias de tierras, y las de ahora, arguyó, incluso si violaban el concordato, el Estado tenía derecho a confiscarlas, pues, en materias seculares, era superior a la Iglesia. En total, en 1855-1856, el Estado expropió casi 13.000 propiedades de las órdenes que habían eludido las confiscaciones anteriores, y aproximadamente 130.000 propiedades del clero secular, la mayoría de las cuales no estuvieron sujetas a las desamortizaciones anteriores.

Esta medida provocó una nueva ruptura de relaciones con Roma. Las protestas fueron más vigorosas que en el pasado, debido a la fuerza del renacimiento religioso católico, iniciado en años recientes, y ello llevó al habitual exilio de los prelados que protestaron. Una nueva orden del gobierno progresista, en octubre de 1855, convirtió a los clérigos en empleados directos del Estado, al estipular que desde principios del año siguiente se les pagaría mensualmente un salario a través de las administraciones provinciales de la Hacienda española.

A despecho de la ferocidad de su ataque a los intereses de la Iglesia, los progresistas de 1855 permanecieron dentro de los límites de un anticlericalismo claramente católico, distinto del antirreligioso. Su nueva constitución (que, característicamente, sobrevió sólo un año) reafirmaba la unidad católica de España y no establecía la libertad religiosa. Se necesitaría el paso a otra generación para que el anticlericalismo de ambición económica y de control administrativo se transformara en anticlericalismo ideológico.

Reanudación del compromiso moderado: 1856-1868

Cuando los moderados se unieron para derrocar a los progresistas, en 1856, cancelaron la legislación anticlerical, pero no devolvieron las propiedades confiscadas a la Iglesia. Eran demasiado importantes para la nueva élite social y política, y el papado finalmente se resignó a este hecho. En 1859 se redactó un nuevo acuerdo, como codicilo al concordato, reafirmando el derecho de la Iglesia a todas las propiedades que había poseído. Pero, debido a las «dificultades» de administrarlas la Iglesia aceptaba transferir al Estado todas las propiedades confiscadas en 1855-1856, a cambio de bonos al 3 %, quedando a cargo de las jerarquías eclesiásticas de cada diócesis el determinar la tasa de capitalización de las propiedades. De este modo desaparecieron definitivamente las dotaciones de grandes propiedades territoriales de la Iglesia católica por efecto de la ofensiva del capitalismo liberal.

El decenio final del régimen isabelino (1858-1868) estuvo dominado a lo primero por la Unión Liberal del general Leopoldo O'Donnell, que intentó formar una coalición de los más liberales de los moderados con los más razonables de los progresistas, con el fin de ir más allá de los ciclos recurrentes de gobiernos de un solo partido y acceso restringido, seguidos por motines y revueltas. Aunque sólo tuvo éxito temporalmente, el «gobierno largo» de O'Donnell (1858-1863) negoció el nuevo acuerdo con Roma y siguió respecto a la Iglesia una política circunspecta. Sacó pro-

vecho de una súbita y espectacular apoteosis de *rapprochement* en las relaciones Iglesia-Estado durante la breve guerra hispano-marroquí de 1859-1860. Este conflicto menor, que el gobierno O'Donnell llevó a una conclusión victoriosa, se predicó en todos los templos como una verdadera cruzada contra los infieles, reavivando una vez más los viejos términos de la ideología española.

Pero la política exterior enturbió pronto esa luna de miel entre la Iglesia y el gobierno de Unión Liberal, pues éste se hallaba estrechamente relacionado con el Segundo Imperio, de Luis Napoleón. En efecto, el emperador defendía el nuevo Estado italiano, que había unido la mayor parte del territorio italiano en 1859-1860 y amenazaba los territorios pontificios. Esto llevó a un enfriamiento de las relaciones entre las jerarquías eclesiásticas y el gobierno español, en los primeros años de la década de los sesenta.

La nueva situación alentó al clero a apartarse de las cuestiones políticas y a concentrarse en sus deberes pastorales y eclesiásticos, pero el alcance del poder estatal llevó a renovados conflictos en otros campos: los problemas derivados del presupuesto del Estado, la aprobación por el gobierno de nombramientos o cambios administrativos, incluso de poca monta, la organización de la enseñanza católica en las escuelas, los numerosos casos de censura y difamación, y la tolerancia hacia los misioneros y templos protestantes, cuyo número había crecido.

Tras la caída de O'Donnell, en 1863, el gobierno se inclinó decididamente hacia la derecha. Los últimos años del reinado de Isabel II fueron una época de reacción que fue reduciendo el apoyo al régimen. En este ocaso se puso de moda el neocatolicismo, orientación a la que daba impulso la propia reina. Doña Isabel tenía escasa educación y mucha irresponsabilidad política; su devoción religiosa bordeaba la superstición y se hallaba fuertemente influida por una pequeña camarilla de consejeros católi-

cos ultraconservadores. Esta peculiar situación política hizo que las jerarquías de la Iglesias esperaran un retroceso de la legislación anticlerical que permitiese el regreso a España de todas las órdenes y el empleo de todos los monjes y frailes en actividades pastorales y evangelizadoras.

La figura clerical más destacada de esos años fue Antonio María Claret, probablemente la personalidad principal del evangelismo católico español del XX. Después de ocupar el arzobispado de La Habana, fue nombrado confesor de la reina y se convirtió en su principal consejero en cuestiones religiosas. Era un asceta casi místico, un escritor religioso enormemente popular y fomentador de la actividad misionera en el país; más tarde fue elevado a los altares. En política, ejerció tal influencia en los nombramientos episcopales de esos años, que el papado aprobaba casi automáticamente los nombres propuestos por Madrid. La nueva generación de la jerarquía eclesiástica de los años cincuenta y sesenta se distinguió por su apoyo a la monarquía conservadora liberal y aun más por su devoción total al papado, cuyo nuevo dogma de infalibilidad apoyó firmemente en el concilio de 1870.

Incluso un liberal de derechas como Narváez, que volvía a gobernar, se sintió molesto por la publicación de la encíclica de Pío IX *Quanta cura* y por el *Silabo de errores* en diciembre de 1864, pues condenaban los principios fundamentales del liberalismo decimonónico y afirmaban la soberanía temporal del papado. Tras larga deliberación, el gobierno autorizó finalmente la publicación en España de esos documentos, por una real orden en la que se hacía constar que esto se permitía «sin prejuicio de las regalías de la corona y de los derechos y las prerrogativas de la nación». Las posiciones de la encíclica y los términos de la autorización real eran, de hecho, antitéticos, pero ambos lados encontraron aceptable ese compromiso verbal.

Cuando el último gobierno de Narváez tuvo que ratificar el reconocimiento oficial del nuevo Estado secular italiano, en

1866, recibió numerosas protestas de la opinión pública española y miles de cartas de censura. El papa se mostró más comprensivo, pues veía que era políticamente imposible que Madrid demorara más tiempo el reconocimiento. Se daba perfecta cuenta de que, en comparación con sus vecinos, la España isabelina había recobrado su vieja posición de nación más católica. A pesar de los traumas recientes, el carácter del catolicismo español reflejaba probablemente con más plenitud que el de cualquier otro país los principios de la Quanta cura.

El interregno democrático: hacia la separación de la Iglesia y del Estado: 1868-1874

El breve período de seguridad y apoyo para la Iglesia no duró más que el anterior, el del decenio moderado de 1844-1854. El régimen y la dinastía borbónica fueron derrocados en 1868 por la rebelión militar de más amplia base de todo el siglo XX. Activos grupos civiles radicales apoyaron esta rebelión y establecieron «juntas revolucionarias» en muchos lugares, en especial en el este, el centro y el sur. La rebelión estaba dirigida sobre todo contra el restrictivo liberalismo de derechas de la monarquía isabelina, y secundariamente contra su asociación con el papado reaccionario de Pío IX, cuya categórica condena del liberalismo y cuya insistencia en la independencia de la Iglesia, como se ha visto, fueron excesivos hasta para el gobierno conservador de Narváez. En aquel momento, el radicalismo español había avanzado ideológicamente y disponía de un apoyo social mayor que en épocas anteriores. En sus elementos más extremistas, el anticlericalismo dejaba el lugar a la antirreligión. Medio siglo antes, se miraba a la religión como el baluarte de un orden institucional anacrónico, cuya estructura debía modernizarse. La nueva generación de radicales, ya no meros liberales, sino republicanos federales y democráticos, de tendencia racionalista utópica, consideraban la religión como un mal fundamental que debía reprimirse y, de ser posible, extirparse por completo. Por eso, en muchas

ciudades, las juntas revolucionarias emprendieron, a fines de 1868, una vigorosa persecución, restringiendo la libertad de acción de los obispos y del clero, a veces cerrando o saqueando las iglesias y hasta atacando físicamente a los sacerdotes.

El nuevo gobierno de Madrid, dirigido por el general progresista Juan Prim, tenía objetivos más limitados. Se proponía completar la obra del liberalismo de comienzos de siglo para establecer una democracia política con completa libertad económica y cultural. Trató de convencer a las jerarquías eclesiásticas de su moderación, pero al principio, encontró grandes dificultades en contener a las turbas republicanas anticlericales de las ciudades.

En octubre de 1868 se expulsó de España por cuarta vez a la Compañía de Jesús. Se anuló un reciente decreto del gobierno isabelino que permitía a las órdenes reconocidas por el Estado poseer propiedades y se confiscaron todas las casas y propiedades adquiridas por las órdenes religiosas a partir de julio de 1837; los residentes en esos edificios tuvieron que escoger entre secularizarse o buscar otras casas religiosas en las que habitar. Se suprimieron las órdenes reconocidas por el concordato de 1851, y sólo se permitió que continuaran algunas órdenes femeninas consagradas a la enseñanza y la caridad. Se canceló la ayuda del Estado a los seminarios y se suprimieron definitivamente las facultades de teología de las universidades. A pesar de sus declaraciones de moderación, el nuevo régimen no tenía la intención de permitir una Iglesia libre en un Estado libre. Todas esas medidas anticlericales se aplicaron en las primeras semanas del nuevo régimen, antes de que el gobierno lograra dominar las juntas revolucionarias locales. Luego, su política se fue moderando y algunos de los ministros se preguntaron si no habían ido demasiado lejos. Incluso se enviaron instrucciones a los gobernadores provinciales para que no se mostraran demasiado rigurosos al aplicar las nuevas disposiciones.

Los fieles católicos se apresuraron a aprovecharse de la nueva libertad de asociación establecida por la monarquía democrática. Paradójicamente, eso permitió aplicar la nueva política católica, alentada por el Vaticano de Pío IX, consistente en organizar asociaciones católicas independientes que actuasen exclusivamente en defensa de los intereses religiosos, para ayudar a crear una «sociedad perfecta» de la Iglesia y de sus miembros. Los objetivos eran en teoría espirituales y no políticos, pero en medio del dramático cambio en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, las cuestiones políticas surgían en primer plano. El marqués de Viluma, un activista conservador, creó la primera de una serie de nuevas Asociaciones de Católicos, en noviembre de 1868, apenas unas semanas después de los decretos anticlericales del nuevo régimen.

Fueron las predecesoras de las asociaciones de Acción Católica. Uno de sus primeros objetivos consistió en organizar una campaña de recogida de firmas contra la intención del gobierno de establecer la libertad religiosa. Se reunieron tres millones de firmas —la autenticidad de muchas de las cuales se disputó—, en esas peticiones en favor de la unidad católica de España. La campaña fue débil en el sur y muy enérgica en Navarra, el País Vasco y el noroeste. Además, las asociaciones fomentaron la distribución en masa de literatura devota y de propaganda en favor de la posición política católica. Formaron otras asociaciones, llamadas de Estudios Católicos, para mejorar y apoyar la enseñanza en las escuelas católicas, y se mostraron muy activas colectando fondos para la Iglesia española y el papado. En 1869 comenzaron a organizar grupos de mujeres y jóvenes católicos.

Nada de esto influyó en la nueva constitución democrática presentada aquel año. Para la Asamblea constituyente se eligieron cuatro eclesiásticos —dos obispos y dos sacerdotes—, pero uno de los últimos, perteneciente a la familia Alcalá Zamora (luego muy prominente en la política liberal), votó en favor de la

libertad religiosa. La nueva constitución introdujo por primera vez el sufragio universal de los varones, pero rechazó el republicanismo de la nueva generación radical en favor de una monarquía constitucional y democrática. Reafirmó la identidad católica del Estado, a la vez que garantizaba la libertad religiosa. El artículo 21 declaraba:

«La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica.

»El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho.

»Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior».

Esto suscitó de inmediato la cuestión de si el clero, cuyo sueldo era ahora parte del presupuesto del Estado español, estaría dispuesto a jurar lealtad a la nueva constitución. En otros países católicos, como Francia y Bélgica, el clero había aceptado constituciones nacionales por lo menos tan liberales y tolerantes como la nueva española. Tras algunos meses y considerables presiones por parte del nuevo régimen, el Vaticano informó a su nunciatura en Madrid que no había ninguna razón necesaria que impidiera el juramento de lealtad del clero. Las jerarquías de la Iglesia española llegaron casi unánimemente a otra conclusión, con lo que se mostraron «más papistas que el papa». El gobierno, en aquel momento, temía los efectos de un nuevo alzamiento carlista en Navarra y el País Vasco, que se reprimió no sin dificultad. Veía la oposición clerical como la principal fuente de apoyo de los insurgentes y, a mediados de 1869, el ministro de Justicia ordenó a los obispos que sus clérigos predicaran la obediencia al nuevo gobierno y no hicieran nada que pudiera ayudar a los carlistas, requiriéndoles a que suprimieran las licencias a cualquier sacer-

dote que no cumpliera estas indicaciones. Aunque la situación militar estaba bien fiscalizada, en marzo de 1870, el ministerio de Justicia dio un decreto ordenando a todos los clérigos jurar lealtad a la constitución. A lo primero, se ignoró esta orden, pero bajo nuevas presiones del gobierno, el obispo de Almería —único entre todos los obispos españoles— autorizó a los sacerdotes de su diócesis a prestar juramento; sólo 11 entre los 38 canónigos y 24 entre los 189 párrocos cumplieron. Esta cuestión nunca se resolvió satisfactoriamente durante los tres restantes años de la monarquía democrática.

A comienzos de 1870, don Amadeo de Saboya, hijo menor del nuevo rey de Italia, ascendió al trono español para reinar durante tres años de política faccional cada vez más agria y difícil. Desde el comienzo, este miembro de la dinastía que había puesto fin al poder temporal del papado fue acogido con hostilidad por la opinión católica. El único punto de transitoria reconciliación, durante su breve reinado, fue probablemente la celebración en toda España, en 1871, del vigésimo quinto aniversario del reinado de Pío IX. Hasta algunos republicanos participaron en las ceremonias.

Nuevas violaciones de la tradición católica continuaron embrollando las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En 1870 se instituyó el matrimonio civil, por primera vez en la historia del país, y al año siguiente se secularizaron los cementerios. El nuevo régimen, como sus predecesores anticlericales, impuso vigorosamente sus nombramientos para la administración de la Iglesia, seleccionando a los clérigos más liberales, a los que tanto las jerarquías españolas como la Santa Sede consideraban indeseables. La mala situación económica, que había sido en parte causa de la caída de Isabel II, limitaba la acción del gobierno. El presupuesto eclesiástico sufrió en especial por ello, pues se redujo año tras año, hasta que quedó en una fracción de lo que fuera en 1868. En los primeros años del decenio de los setenta, la Iglesia

tuvo que confiar más y más en sus propios recursos y en las aportaciones de los fieles. Esto la obligó a reducir la mayoría de sus actividades y hasta a cerrar algunas iglesias.

En febrero de 1873, don Amadeo abdicó abruptamente, declarando que era imposible gobernar España, y luego pidió perdón al Vaticano por haber jurado respetar una constitución no católica y por otras ofensas a la Iglesia. La marcha del rey dejó sin defensa a los liberales moderados, que se hundieron de inmediato ante la nueva ofensiva del movimiento republicano federal, que aquel mismo mes consiguió que se proclamara la primera república española.

La gran novedad de la república, en cuestión de relaciones con la Iglesia, habría sido la separación, por primera vez, de la Iglesia y el Estado, si el régimen hubiese durado lo suficiente para aprobar su propia constitución. Se preparó la legislación correspondiente con el fin de establecer el principio de una Iglesia libre en un Estado libre. El Estado hubiera renunciado a las regalías en nombramientos y otras cuestiones, reconociendo a la Iglesia el derecho completo a la propiedad y a la libertad de asociación y enseñanza. Pero la república nunca terminó de redactar su propia constitución, pues tuvo que hacer frente a dos rebeliones, una interna y otra externa. Su propio federalismo la minó ya que los federalistas del sur y el este comenzaron a establecer sus propios cantones, que se declararon, *de jacto*, independientes de Madrid. En Navarra y el País Vasco, la rebelión había comenzado a encenderse cuatro años antes y el advenimiento de una república anticlerical la convirtió en una insurrección en toda regla. Los republicanos federales no podían siquiera gobernar su propio movimiento y mucho menos España. Los derribó un golpe militar a comienzos de 1974, al cabo de menos de un año de ocupar el poder. Para entonces, el ciclo de la política radical se había agotado y quedaba abierto el camino hacia un nuevo compromi-

so conservador que resultaría más duradero que los compromisos del régimen isabelino.

IV
El resurgimiento católico

Los ataques del liberalismo a la Iglesia católica reflejaban los cambios culturales en la élite, determinados por el pensamiento crítico moderno y los nuevos valores económicos, estimulados a su vez por la introducción en el país del capitalismo moderno. Las doctrinas políticas y filosóficas del liberalismo ayudaron a inducir a la toma de conciencia de las instituciones públicas, pero no bastaron para completar la transformación de la sociedad y la cultura. La consecuencia de ello fue que el liberalismo decimonónico representó una especie de «parada y fonda» en el desarrollo moderno: desplazó el viejo régimen, pero se detuvo mucho antes de llegar a una democratización de la sociedad o de su transformación completa y radical. Los primeros liberales pronto se convirtieron en nuevos conservadores, que buscaron los mismos apoyos institucionales que habían sostenido a sus predecesores del antiguo régimen. Además, por debajo de la política nacional y de la retórica de la élite, la cultura tradicional seguía viva en gran parte de la sociedad española.

Existía, pues, la sustancia para una poderosa reafirmación de la religión tradicional, tan pronto como las circunstancias políticas formales lo permitieran. Este resurgimiento se basó en la cultura tradicional de gran parte de la población y en las actitudes revisadas de las élites políticas. Se expresó por nuevas empresas evangelizadoras y por la expansión de la devoción religiosa, pero su nuevo crecimiento resultó muy desequilibrado, diferente según las clases sociales y las regiones geográficas. Además, se en-

contró limitado por su creciente dependencia respecto a los nuevos sectores sociales y políticos dominantes, y no consiguió recobrar la dimensión popular total de la religión tradicional.

Como ocurre con muchos movimientos espirituales y culturales, no se puede señalar una fecha clara de su inicio a fines del siglo XX. Cabe, eso sí, indicar algunos jalones importantes del mismo, fijándolos en los cambios de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, con el concordato de 1851, y en la restauración de la monarquía conservadora en 1875, pero la expansión de las actividades de la Iglesia y la intensificación de la religiosidad en ciertos grupos sociales fue resultado de un proceso acumulativo que llegó a su punto más alto en las décadas octava y novena del siglo pasado.

El potencial para un resurgimiento católico se manifestó tan pronto como el liberalismo se estabilizó en su forma moderada, en la cuarta década del siglo XX. El conservadurismo español moderno, bajo la apariencia de liberalismo conservador, surgió durante esos años y estableció la mayoría de los términos de acuerdo con los cuales se gobernaría España, hasta el derrocamiento de la monarquía parlamentaria en 1931. Pero el conservadurismo moderno, como tantos otros aspectos de la política española del XX. fue espasmódico y convulsivo. El régimen del partido moderado se interrumpió, en 1854, durante un bienio y luego por seis años, con el primer interregno democrático de 1868. Estas convulsiones se debían en gran medida a las divisiones políticas, la incompetencia y la estrechez de miras de los propios conservadores, aunque los progresistas y radicales no hubiesen sido tan débiles, después de 1874, de no haber tenido la oportunidad de desacreditarse por completo por sus excesos y su ineptitud en el poder.

La principal fase del resurgimiento católico no se inició hasta después de la restauración conservadora, pero se levantó sobre los fundamentos de los años cuarenta y cincuenta. El arquitecto

del sistema de la restauración, Antonio Cánovas del Castillo, fijó un rumbo claro hacia el compromiso en la constitución de 1876, inspirada en la carta moderada original de 1845. Se restauró plenamente la identidad católica del Estado, así como la completa autoridad del concordato, cuyos términos, además, se interpretaron en favor de los intereses de la Iglesia. El *rapprochement* entre el catolicismo y el liberalismo conservador, buscado por los políticos conservadores desde que se formó el partido moderado, a fines de los años treinta, se acercó así a su realización.

Pero Cánovas había llegado a ser acaso el político más sensato y experimentado del país, y por eso se esforzó en evitar la estrechez e intolerancia que habían llevado al colapso del régimen isabelino. El partido que sucedió oficialmente al moderado se tituló liberal-conservador, y trató de ofrecer mayor acceso y acomodamiento que su predecesor. Al restablecer la identidad de la Iglesia y del Estado, la nueva constitución estatuía también la tolerancia de los grupos no católicos, aunque se les negó la plena libertad de publicidad y proselitismo.[1]

Así pues, la restauración conservadora no condujo a una plena alianza con la Iglesia, por lo menos no en términos políticos formales. Los ataques sufridos en el medio siglo anterior había endurecido la posición política católica, que por mucho tiempo se negó a aceptar ni siquiera un tipo conservador de liberalismo. El mismo Cánovas parecía sospechoso a la opinión ultracatólica.

El grado de compromiso, ya aceptado por los católicos en países como Francia y Bélgica, fue rechazado por los dirigentes católicos españoles. Esto ocurrió, en parte, porque el catolicismo moderado se veía rebasado por el movimiento contrarrevolucionario más vigoroso, duradero y tradicionalista de Europa. En dos ocasiones (1833-1840 y 1872-1876), el carlismo no sólo se había alzado en rebelión, sino que había creado un Estado y establecido instituciones administrativas en el territorio navarro y vasco «liberado». Esto sólo lo igualó, entre todos los movimientos tra-

dicionalistas europeos, el miguelismo portugués. Durante la segunda guerra carlista contra los regímenes anticlericales del interregno democrático, el carlismo no había recibido tan amplio apoyo del clero como en los años treinta, pero esto se debió en parte al éxito militar del gobierno al contener geográficamente la insurrección. Un rasgo alentador de la última guerra fue el menor grado de fanatismo y ferocidad mostrado por ambos lados, pero el carlismo seguía, como fuerza política, firmemente atrincherado en sus territorios originarios. Constituía una extrema derecha cuya existencia amenazaba y presionaba los sectores más moderados de la opinión católica, y con ello alentaba en los católicos españoles en general una actitud más intransigente que la de los católicos de otros países en la misma época.

Aunque no hubo un *ralliement* político completo al régimen conservador restaurado, las relaciones fueron relativamente pacíficas y positivas durante el cuarto de siglo de la restauración (1875-1900). La situación española iba paralela a la tendencia general hacia un acercamiento entre la Iglesia y los regímenes liberales conservadores en Portugal y en parte de América Latina, por la misma época. Cierto número de prelados aceptaron escaños en el Senado español, del cual sólo una parte era electiva, aunque nunca endosaron el nuevo sistema como tal. Pero, cosa más importante, la Iglesia aprovechó la restauración de sus privilegios para iniciar una renovación importante de su actividad religiosa que aceptaba plenamente el contexto de capitalismo liberal existente ya por entonces en España.

Al mismo tiempo, todo esto se llevó a cabo con una actitud de papismo o romanismo ultramontano, más pronunciada probablemente que en cualquier otro período de la historia de España. El trauma del siglo XIX había convencido al episcopado español de que su única seguridad estaba en seguir la exclusiva dirección de Roma. La lucha con el liberalismo engendró una más estrecha identificación con el papado y acentuó, respecto al mismo, una

dependencia aún mayor que la provocada por la Reforma protestante. Se mitificó la figura de Pío IX como mártir del Vaticano, y sus sucesores gozaron de iguales extremos de veneración. En las colectas de fondos que comenzaron en el mundo católico en los años sesenta, para sufragar los gastos papales, la ayuda financiera de los fieles españoles fue de las más generosas. En 1895, treinta y tres obispos publicaron pastorales insistiendo en que el dominio temporal del papado era consustancial con su autoridad espiritual. Hasta se ha sugerido que el verdadero jefe de la Iglesia católica española, entre 1868 y 1936, no era el primado de Toledo, sino el nuncio papal.

LA CULTURA Y LA FILOSOFÍA

En la segunda mitad del siglo XIX tuvo lugar en España un renovado esfuerzo por definir y crear una cultura católica moderna, que excluyera ideológicamente la penetración del liberalismo. La empresa no produjo nuevos teóricos ni conceptos originales, pero estimuló una extensa actividad educativa y cultural. Las dos figuras más importantes del pensamiento católico español del XX. Jaime Balines y Juan Donoso Cortés, produjeron sus obras principales durante los primeros años del período isabelino. Balmes, un joven sacerdote catalán que murió en 1848, a los treinta y ocho años de edad, fue el más destacado apologista católico del siglo. Su obra más famosa, *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1844), pone de relieve el papel creador del catolicismo a lo largo de la historia occidental y el hecho de que estaba libre de los excesos individualistas del protestantismo. Balmes se esforzó en conservar tanto como fuera posible del catolicismo tradicional frente a los retos modernos, e insistió enérgicamente en las raíces cristianas de las libertades modernas. Como algunos otros prominentes teóricos y activistas católicos posteriores a él, esperaba dar unidad política al catolicismo español y estabilidad a las instituciones mediante una alianza matrimonial entre las dos ramas de la dinastía. Las *Reflexiones sobre el celibato del clero*

(1839) y sus *Observaciones… sobre los bienes del clero* (1840) ofrecen modelos ideales para el clero. Sus *Cartas a un escéptico* (1843-1844), obra apologética que sigue en importancia a la ya citada, defienden las definiciones tridentinas de la fe y de las instituciones cristianas. Balmes negaba que hubiera contradicción alguna entre fe y libertad, pues sólo el desarrollo espiritual podía conducir a la verdadera libertad, lo cual le parecía compatible con una forma responsable de modernas instituciones liberales. En la cumbre de su breve pero meteórica carrera, intentó reorientar el estancado campo de la filosofía católica española con sus libros *El criterio* (1845) y *La filosofía fundamental* (1846).

Juan Donoso Cortés, que también murió joven, en 1853, fue el filósofo político más influyente de la España moderna, por el grado de interés teorético que despertó en distintos lugares de Europa durante su vida y después de su muerte. Este hidalgo extremeño, que ocupó puestos relevantes de la diplomacia a mediados del siglo, basó su enfoque teórico en lo que consideraba como inevitable bancarrota del liberalismo y el capitalismo modernos. Su obra principal, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), insistía en señalar las tendencias destructoras y degeneradoras del liberalismo, junto con los fracasos sociales y culturales del materialismo capitalista que, creía, conduciría a una enajenación en masa y a la lucha de clases. Donoso estimaba que el liberalismo llevaba al socialismo ateo, cuya principal encarnación identificó con notable presciencia con Rusia, por su gran poderío, sus instituciones despóticas, su atraso cultural y su espiritualidad aberrante. Su prognosis era apocalíptica, pues veía la salvación sólo en un sistema católico purificado que trascendiera por completo el liberalismo en descomposición. Ante el desafío de las revoluciones de 1848, propugnó por dictaduras transitorias, pero no se forjaba la ilusión de que el mero autoritarismo pudiera impedir los problemas de la sociedad moderna. Donoso apoyaba el ala más conservadora de los moderados y no

era partidario de la dictadura política de un general o un burócrata como solución duradera de lo que veía, en última instancia, como problemas culturales y espirituales. El más destacado escritor católico del período de la restauración fue Marcelino Menéndez y Pelayo, el erudito más famoso de la España decimonónica. Antes de conseguir la cátedra de historia de la literatura española, en la Universidad de Madrid, a la edad de veintiún años, participó en una notable polémica con los liberales laicos, en 1876, sobre la historia y las aportaciones de la cultura y la ciencia españolas, a las que defendía ardientemente; aunque reconocía que las principales realizaciones de España estaban en los campos de la religión y la estética, señalaba lo conseguido por la ciencia española en el siglo XVI y comienzos del XVII, así como lo logrado por figuras secundarias de otros períodos. Para él, la cultura española se distinguiría siempre por su particular identidad religiosa: «España, evangelizadora de la unidad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de san Ignacio. Ésta es nuestra grandeza y nuestra unidad. No tenemos otra»[2].

En su madurez, Menéndez y Pelayo llegó a director de la Biblioteca Nacional, miembro del parlamento, por breve tiempo, senador y principal celebridad de la cultura católica. Sus principales obras, todas ellas mastodontes de varios tomos, fueron: *La ciencia española* (1876), *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-1891) y *Orígenes de la novela* (1905-1910). Sus obras completas llenan sesenta y dos tomos, casi dos por cada año de su vida adulta. Menéndez y Pelayo no carecía de parcialidad, pero poseía un fuerte sentido de la erudición y no era remiso en rectificar errores. Tenía un hondo sentimiento de la responsabilidad y para con sus colegas, incluso hacia anticatólicos, como el gran novelista Benito Pérez Galdós, y, en sus años postreros, su enfoque se volvió progresivamente moderado.

Aunque fracasó la tentativa de crear una nueva cultura católica plenamente articulada, se trató de reavivar el tradicional neoescolasticismo español. El iniciador fue una de las figuras más notables de la Iglesia durante la restauración, el dominico asturiano Ceferino González, elevado a cardenal (1884) y después a primado (1886-1889). En 1864 publicó los tres tomos de su *Estudio sobre la filosofía de santo Tomás*. González, que era relativamente tolerante y abierto de espíritu para un prelado español de la época, hizo una aportación importante al renacimiento del tomismo, aunque no tuviera la profundidad intelectual y la originalidad de eruditos neotomistas franceses e italianos posteriores.

Las líneas maestras de la cultura española reflejaban las corrientes intelectuales y literarias del liberalismo europeo del XX. Sin embargo, hubo una considerable representación del catolicismo conservador entre los intelectuales españoles de fines de siglo. Una importante minoría de los profesores universitarios permanecieron fieles al catolicismo tradicional, y ciertos escritores católicos gozaron de prestigio en el mundo literario. Los más importantes fueron el poeta y dramaturgo romántico José Zorrilla (muerto en 1893), el novelista Pedro Antonio de Alarcón (muerto en 1891), «Fernán Caballero» (Cecilia Böhl de Faber) (muerta en 1877), iniciadora de la novela realista y costumbrista, el sacerdote catalán y poeta épico Jacint Verdaguer (muerto en 1902) y Manuel Tamayo y Baus (muerto en 1898), el dramaturgo de mayor perfección formal del siglo. Mucho más importante, a su manera, fue el arquitecto catalán Antoni Gaudí (muerto en 1926), a quien algunos consideran como el mayor genio creador de la España moderna. Su arquitectura, muy original y diferencial, que hizo de él el más destacado artista europeo que trabajara con cemento a principios de este siglo, brota filosófica y conceptualmente de su misticismo religioso, y no se le puede entender separándolo de las actitudes y la cultura del resurgimiento católico.

Pero la escuela de pensamiento más influyente en el mundo universitario fue la filosofía krausista, introducida, en los años cincuenta y sesenta del siglo XX. por el profesor de filosofía Julián Sanz del Río. Derivado de la obra de un oscuro filósofo idealista austríaco, el krausismo era una especie vaga y nebulosa de panteísmo o de panteísmo racionalista, adaptado a los principios liberales y progresistas de moda en el mundo occidental. En la práctica, se orientaba vigorosamente hacia la educación, insistiendo en la instrucción individualizada y en los métodos prácticos de enseñanza, que estimulaban en el estudiante la iniciativa y la experimentación. En política, era favorable a la democracia liberal, opuesta a las instituciones establecidas del liberalismo conservador. El krausismo atrajo a muchos profesores y educadores de comienzos del siglo XX e influyó considerablemente en la atmósfera filosófica de las principales universidades españolas. Se ha sugerido que, con sus imprecisas pero esperanzadas definiciones e insistencias, resultaba particularmente atractivo para ciertos intelectuales de un país como España, intelectualmente liberal, pero que estaba aún lejos de hallarse culturalmente laicizado.

LA EDUCACIÓN

La extensión y el resurgimiento de la educación católica era esencial para ese renacimiento religioso. Los nuevos establecimientos educativos se consagraban, sobre todo, a los niveles secundario y universitario. En 1835, el Estado había tomado posesión, de las universidades y, tras alguna confusión, suprimido definitivamente las facultades de teología en 1868. Por tanto, los seminarios diocesanos adquirieron mayor importancia que en el pasado. En 1852 se aprobó un «plan de estudios eclesiásticos» que inició la reorganización y expansión de los seminarios, la matrícula en los cuales subió de unos 16.000 a 24.376 estudiantes en el decenio siguiente. A cuatro seminarios se los elevó a la categoría de universidades pontificias, por el concordato de 1851, y en 1896-1897, se dio este rango a otros seis. En 1904, lo adquirió el

seminario de Comillas (Santander). Entretanto, una nueva universidad, a cargo de los agustinos, se abrió en El Escorial, para estudiantes laicos. Sin embargo, no resultó del todo satisfactoria la organización de las universidades pontificias y, en una reorganización llevada a cabo en 1931, sólo Comillas y Salamanca conservaron este rango.

Los educadores más destacados del clero español, y la más importante de las órdenes de enseñanza, eran los jesuitas, para los cuales el resurgimiento religioso de fines de siglo significó una renovada actividad. Cuando los expulsaron por primera vez de España, en 1767, dejaron en el país 112 escuelas. En el medio siglo transcurrido desde 1880 hasta su última expulsión, en 1932, aumentaron mucho su actividad, tanto en la educación secundaria como en la superior. Abrieron la primera universidad del país vasco, en Deusto (Bilbao), en 1886, que desempeñó un papel importantísimo en la formación de la élite vasca, durante la primera mitad del siglo XX. Los jesuitas dedicaron también especial atención al establecimiento de cierto número de pequeños centros científicos. Su revista principal, *Razón y Fe*, fundada en 1901, era acaso la mejor revista intelectual católica del país.

La expansión principal, cuantitativamente, tuvo lugar en la enseñanza secundaria. Dada la escasez de institutos estatales, la Iglesia pudo convertirse en la principal dispensadora de educación secundaria, en especial para las chicas, gracias a la rápida expansión de las comunidades de monjas. Durante el siglo XX, y en especial después de 1851, se establecieron en España 75 nuevas congregaciones de monjas, de las cuales 58 se dedicaban a la enseñanza de niñas. En 1900, de las 597 comunidades de monjes que había en el país, 294 se consagraban a la enseñanza, y a ella se dedicaban 910 de las 2.656 comunidades de monjas.

La proliferación de escuelas secundarias católicas restableció la posición de la Iglesia en la educación de gran parte de las clases media y alta, pero no se consiguieron las más elevadas aspiracio-

nes de la educación y la cultura católicas. Un renacimiento intelectual importante, como cosa distinta del desarrollo pedagógico, no se produjo. La actividad erudita e intelectual del catolicismo español no pasaba, en general, de un nivel mediocre y se tuvo que importar ideas nuevas, sobre todo de Francia, en particular durante los primeros años de la restauración, que además se completaron con traducciones del italiano a partir de 1885. En la élite intelectual y literaria de España el catolicismo continuaba perdiendo terreno.

El resurgimiento de la educación católica fue un factor crucial como estímulo de la nueva oleada de anticlericalismo al iniciarse el nuevo siglo. El antagonismo de los liberales y radicales ante la expansión de la enseñanza secundaria católica tenía una doble dimensión: la oposición a su dominio de la educación secundaria, y la reacción cultural de los intelectuales y de la clase media culta contra el estilo y el contenido inadecuados de la educación católica. Millares de antiguos estudiantes católicos de la clase media reaccionaron una vez llegados a la madurez, contra la forma de educación que habían recibido. Fuera o no resultado de esta experiencia personal, la revulsión contra el atraso pedagógico se convirtió en un elemento central del pensamiento de los inspiradores intelectuales del nuevo anticlericalismo.

LA REELABORACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD

Tan importante como la expansión educativa fue la reelaboración de la religiosidad que tuvo lugar a fines del siglo XX. Ya en la época de Claret, en los años cincuenta y sesenta, se hizo hincapié en la predicación y la evangelización popular, lo cual determinó que se prestara más atención al papel del canto y de la música religiosa. Las misiones populares, dirigidas sobre todo por los jesuitas y otras órdenes importantes como los capuchinos, redentoristas, pasionistas y paulistas, ampliaron su ámbito.

El resurgimiento tuvo por efecto un aumento considerable del número de publicaciones religiosas populares y la apertura de bibliotecas populares o parroquiales. La primera y más importante fue la Librería Religiosa, creada por Claret, en Barcelona, en 1847. Era fundamental la distribución de catecismos. Los más empleados fueron el bilingüe catalán-castellano de José Costa Borrás, antiguo arzobispo de Tarragona, y uno publicado por Claret, en 1848. A lo largo del siglo aumentó constantemente el número de libros de sermones y los escritos devocionales circularon en cantidades crecientes. El *best-seller* (probablemente no sólo del momento, sino de todos los libros publicados en la España moderna) fue el *Camino recto y seguro para llegar al cielo*, de Claret (primera edición catalana, en 1843; primera edición castellana, en 1846). Al comenzar este siglo se habían vendido varios millones de ejemplares. Aumentaron también las traducciones de libros religiosos, en especial del francés, y lo mismo el número de periódicos religiosos, de los cuales acaso el más influyente era *La Cruz* (Sevilla-Madrid, 1852-1915), que tenía un carácter eclesiástico semioficial. También hay que destacar la proliferación de boletines diocesanos a partir de mediados del siglo pasado, como medio regular de comunicación dentro de cada diócesis.

La orientación de la literatura devota española era muy moralista y dentro de la línea de la piedad tradicional (insistencia en la vanidad del mundo, la brevedad de las cosas temporales, las inescapables consecuencias del pecado), con mayor énfasis en el legalismo que en la doctrina del amor. Hasta la última parte del siglo, el estilo era emocional y algo romántico, pretendiendo llegar al corazón. A menudo, el contenido doctrinal se sacrificaba a las frases afectivas y a la repetición de palabras conmovedoras. Por encima de todo, se alentaba enérgicamente la obediencia y la constante participación en los sacramentos y en el ritual formal del culto. No se fomentaban, ni mucho menos, los estudios bí-

blicos, a pesar de que durante el siglo se publicaron dos nuevas traducciones al castellano de las Escrituras. Los aspectos personales y existenciales de la religión se ponían poco de relieve, aunque a partir de 1875 hubo cierto cambio en la literatura devota hacia aspectos más prácticos. La calidad estética y cultural de la mayoría de esas publicaciones no era mucha y se notaba la continua tendencia a seguir los modelos contemporáneos de nueva religiosidad y literatura devota procedentes de Francia.

A fines del XX. florecieron las asociaciones religiosas. Todavía existía la mayor parte de las cofradías tradicionales y ahora se mostraban más activas, a la vez que se fundaban otras. Estaban organizadas por oficios o barrios, pero se abrió paso una nueva tendencia a fundar asociaciones devotas dedicadas estrictamente a ejercicios religiosos. De ellas, se extendieron rápidamente las asociaciones eucarísticas, una de las cuales, femenina, decía tener más de dos millones de afiliadas a comienzos de este siglo. Proliferaron las asociaciones marianas y la devoción por el rosario se extendió mucho, al propio tiempo que crecían las asociaciones por la veneración de la Sagrada Familia y de san José.

A este respecto, probablemente lo más importante fue el interés en formar asociaciones de adoración del Sagrado Corazón de Jesús, objeto de especial devoción de mediados del XIX a mediados del XX. Se elevaron monumentos al Sagrado Corazón, destacando entre ellos el de Bilbao, ciudad que tal vez era la urbe industrial más religiosa de Europa. Esta moda culminó en la inauguración por Alfonso XIII, en 1919, de un gran monumento en el Cerro de los Ángeles, al oeste de Madrid, cuando la corona dedicó oficialmente España al Sagrado Corazón.

El resurgimiento del interés por los ejercicios espirituales formales se sitúa probablemente alrededor de 1880. En cambio, el movimiento litúrgico moderno penetró poco a poco en España, pues no comenzó a avanzar hasta después de 1900, y entonces en especial en la abadía de Montserrat, cerca de Barcelona.

Esta intensificación de la religiosidad formal reiteraba en gran medida los motivos y estilos tradicionales de devoción española. Aunque había más publicaciones que alentaban la plegaria mental y la meditación, el énfasis seguía siendo en favor de la práctica formal más bien que de la convicción interior. Hubo un aumento general de la administración de los sacramentos y creció el número de grandes procesiones públicas, lo mismo que el de peregrinaciones y de peregrinos. Se hicieron frecuentes los congresos religiosos nacionales y fueron más y más comunes los servicios basados en complicada liturgia o en objetos particulares de devoción.

El comentario crítico de los eclesiásticos progresistas de los años 1970 y 1980 hacen aparecer el énfasis formal del resurgimiento religioso del siglo XIX como una idiosincrasia típicamente española. En realidad, el resurgimiento francés, anterior al español y que éste tomó como modelo, insistía también en la administración de los sacramentos, en la práctica regular, en las peregrinaciones multitudinarias y en la asistencia a misa. Los franceses introdujeron una decoración más complicada de los templos, el mayor uso de la música, el incienso, los estandartes y las procesiones, así como de escapularios, rosarios y medallas, con todo lo cual estimulaban un tipo emocional de piedad. Esta era una práctica católica general y común y no meramente española.

Es cierto, sin embargo, que el resurgimiento español de formas tradicionales, todo y sus novedades de estilo, no hizo casi nada por relacionar la religión con los nuevos problemas del momento. Muchos de los dilemas sociales y culturales planteados por el desarrollo del país, al comenzar el siglo, no hallaron respuesta en los modelos típicos de la religiosidad católica ni en las doctrinas formales de las nuevas escuelas católicas.

EL CLERO

El resurgimiento católico no consiguió contrarrestar el descenso general del número de eclesiásticos seculares. En 1859 eran 38.563 y sólo 33.403 al terminar el siglo, a pesar del considerable aumento de la población. Mientras que en 1859 había un sacerdote por cada 401 españoles, en 1900 se contaba uno por cada 531, o sea, un descenso del 28 %. Galicia, que desde el siglo IX era la región con más dotaciones eclesiásticas, seguía siendo, en proporción, la mejor surtida de clérigos, pues en 1900 tenía uno por cada 412 habitantes, cifra superior incluso a la del País Vasco (uno por 458). El Levante, como el sur, siempre tuvo menos sacerdotes, a nivel parroquial, y en 1900 se contaba uno por cada 862 habitantes. Al cambiar el siglo se empezaba a registrar un ligero incremento del número de clérigos seculares, pero en general declinaba el número de seminaristas (de 17.800 en 1889 a 15.789 en 1902).

Lo corriente era que se formaran temprano las vocaciones religiosas, a los diez o doce años de edad. Los aspirantes procedían desproporcionadamente de los pueblos y ciudades rurales del norte, y en la mayoría de los casos de familias con medios modestos. A pesar del esfuerzo para extender y reformar los seminarios, los fondos eran limitados y la renovación distó mucho de ser profunda. Algunos estudiantes tenían becas, pero la mayoría debían pagar su matrícula y esto resultaba difícil para muchos. Por otro lado, algunos seminaristas no tenían intención de entrar en el sacerdocio, y se decía que en ciertos seminarios no era raro que se amenazara con no dejar pasar los exámenes a menos que se pagara la matrícula.

El gran aumento del clero no se produjo en el secular, que seguía siendo rutinario y relativamente esclerótico, sino en las órdenes, que experimentaron un verdadero renacimiento, como en Francia, durante la última parte del siglo XX. De las setenta y cuatro nuevas órdenes femeninas que se establecieron en España en el siglo XX. sesenta y tres lo hicieron después del concordato

de 1851. Para las órdenes masculinas la puerta no se abrió completamente hasta después de la restauración de 1875, y en el último cuarto de siglo se establecieron treinta y cuatro nuevas, con un total de 115 monasterios nuevos. En 1902, el número de monjes y frailes, muy exiguo en 1850, había llegado a 10.630 y el de monjas a 40.030. (En Francia, que entonces tenía casi el doble de población que España, el número del clero regular había subido de 37.000 en 1851 a 162.000 en 1901).

El clero regular solía sobresalir por su calidad y energía tanto como por su número. Parece que las órdenes atrajeron en esa época a los mejores entre quienes tenían vocación. Su expansión creó un clero regular joven, que se enfrentaba a su labor con celo y a veces con imaginación, cosas que no se encontraban en el clero diocesano. El clero regular empezó a responder también a los nuevos desafíos de la enseñanza, el trabajo social y las formas más populares de evangelización. Dio un ejemplo mejor (aun cuando, a lo largo del siglo, el concubinato del clero secular fue declinando), y, en general, fijó el tono de la vida religiosa española. Sin las aportaciones de este creciente clero regular, no hubiese sido posible el resurgimiento religioso.

Las doce provincias con mayor densidad de clero regular eran las vasconavarras (Álava, Guipúzcoa, Navarra), pero, cosa curiosa, no la provincia industrial de Vizcaya; una zona agraria de Cataluña y Aragón (Gerona, Lérida y Huesca); una parte de Castilla la Vieja (Santander, Burgos y Logroño), y las provincias de Valladolid, Castellón y Cádiz. Las órdenes femeninas más originales y refinadas tendían a concentrarse en Cataluña. En cambio, en Galicia había una relación inversa en la densidad de clero secular y regular. Esto se ha explicado por el interés de las familias campesinas gallegas en tener un hijo cura, con el fin de proteger los intereses familiares, cosa que no podía hacerse fácilmente desde un monasterio. En Cádiz, las nuevas comunidades de clero regular completaban el clero secular, escaso en número, aunque

los monjes y frailes no se ocupaban de las tareas habituales de las parroquias.

El reclutamiento del clero en general siguió siendo relativamente democrático. Esto había sido siempre característico del catolicismo español, aunque en los días dorados de la aristocracia tradicional (fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna), los altos cargos se reservaban desproporcionadamente a eclesiásticos procedentes de las clases altas. (A un nivel inferior, una diferenciación semejante se encontraba en las categorías de los conventos femeninos). Pero en el siglo XIX la influencia en la Iglesia de las capas modestas de la sociedad del norte del país se reflejaba en los nombramientos de prelados, muchos de los cuales procedían de las clases medias bajas del norte. En cambio, era más común el nombramiento de prelados de clase alta en las zonas donde era más débil la participación de las clases bajas en actividades religiosas, como por ejemplo en el sur. Allí, en la época de la restauración se nombró un número importante de prelados de clase media alta y clase alta, probablemente también porque el gobierno y la política del período estaban desproporcionadamente dominados por los conservadores meridionales de clase alta.

Como de costumbre, los ingresos clericales variaban mucho. El primado recibía el mismo sueldo que el primer ministro (45.000 pesetas anuales), mientras que el párroco ordinario percibía de 850 pesetas (lo mismo que un guardia civil o que un maestro rural con suerte) a 2.500 pesetas anuales. Los obispos y sus canónigos, que representaban apenas el 3% de la población clerical, absorbían el 15 % del presupuesto eclesiástico del Estado. No había disposiciones acerca del retiro o pensión (cosa que ocurría también para la mayor parte de la sociedad), de modo que a menudo los viejos clérigos debían confiar en la caridad. Además, en años de apuros financieros, el estipendio se reducía (25 % en 1882, por ejemplo, y 10 % en 1883), para ayudar a equilibrar el

presupuesto nacional. Por otra parte, los atrasos en el pago del salario de los maestros nacionales, o la reducción del mismo, eran a veces aún más drásticos. Así pues, algunos sectores del clero siguieron viviendo en relativa pobreza, y ciertos aspectos de la actividad de la Iglesia siguieron recibiendo escaso apoyo financiero. No era excepcional oír hablar de ventas de insustituibles objetos de arte con el fin de allegar fondos.

La situación de las órdenes monásticas era mejor o peor, según los casos concretos. Las viejas órdenes, que antaño poseyeron cuantiosos bienes, recibieron alguna indemnización por la desamortización, ya en bonos del Estado, ya en efectivo, que a veces se invertía en la industria. Las órdenes nuevas, en especial las que estaban menos relacionadas con las manifestaciones de la religiosidad de las clases altas, no contaban con esta ayuda y a veces se encontraban en apuros para sostenerse. Esto llevó a algunas de ellas a emprender, en pequeña escala, actividades de índole industrial o comercial, produciendo y vendiendo alimentos, artículos religiosos, objetos de lujo, tejidos y otros productos. No es extraño, pues, que los agravios —unos reales y otros imaginarios— por los bajos precios de los productos monásticos se convirtieran en un factor del renovado anticlericalismo de comienzos del presente siglo.

El clero del siglo XIX siguió con la tradición misionera de la Iglesia española. Aunque España no logró, ni mucho menos, igualar la expansión mundial de las misiones católicas francesas e italianas en este período, los misioneros españoles fueron muy activos en América Latina y en las colonias que aún quedaban: Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Las misiones dependían, sobre todo, del clero regular, pues el secular no se interesó seriamente por estas obras hasta mediados del siglo XX. Fuera del mundo hispánico, los misioneros españoles se desplegaron muy activamente en Indochina y se esparcieron por África. Es oportuno re-

cordar aquí que el primer arzobispo de San Francisco, en Estados Unidos, José Sadoc Alemany, era un dominico español.

EL REGIONALISMO Y LA REGIONALIZACIÓN

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX. el catolicismo se restableció gradualmente en la estructura de una sociedad española liberal conservadora y capitalista. Aunque no hizo plenamente las paces con el sistema político, en cuanto a una participación total en el mismo, hasta principios del siglo XX. la Iglesia ya había establecido un compromiso *de facto* con la nueva estructura social al llegar la restauración. El nuevo evangelismo y la creciente religiosidad se dirigían sobre todo a las clases media y alta, y en general tuvieron éxito. Al terminar el siglo, la nueva élite social y económica, que nunca fuera anticatólica, en el sentido religioso de la expresión, ni en los años de tensión anticlerical, había vuelto a identificarse una vez más con la religión.

Por primera vez en la historia de España, la identidad y la práctica religiosas se encontraban hondamente divididas por regiones y clases sociales. El norte era, en general, nominalmente católico, devoto y practicante. El pobre y atrasado sur —que comprendía casi la mitad del país, permanecía nominalmente católico, pero no era ni devoto ni practicante, y las masas de campesinos sin tierras se iban alejando más y más de la religión formal, que ahora identificaban con la nueva estructura institucional de la España moderna, para ellos antagónica. Lo que era cierto de los campesinos del sur se iba verificando también y con creces —por lo menos a comienzos del siglo XX., entre los trabajadores de las pujantes ciudades industriales del norte y el nordeste. La organización parroquial había sido siempre débil en el sur, mientras que la desamortización y las demás medidas restrictivas del Estado desalentaron la expansión de los medios eclesiásticos en la creciente población urbana. Los dirigentes de la Iglesia concentraron de modo desproporcionado el reclutamiento religioso y los medios de enseñanza en los barrios de clase media.

De este modo, el catolicismo dominó a una gran parte de la clase media, así como a la clase alta, pero ya a fines del siglo XIX la Iglesia estaba perdiendo a los obreros urbanos y los campesinos pobres del sur. En general, la élite, la población rural del norte y la mayoría de las clases medias siguieron siendo firmemente católicas; los campesinos del sur, los trabajadores de las ciudades y una buena parte de la clase media baja eran enérgicamente anticlericales y se iban volviendo anticatólicas.

La religión estaba estrechamente relacionada con una nueva forma de disidencia política moderna, el nacionalismo regional, que había surgido a fines del siglo XX. Era probablemente inevitable el desarrollo del nacionalismo regional, dada la falta de una integración nacional real y la debilidad del nacionalismo español. Bajo Fernando e Isabel, en el siglo XV, había surgido un Estado español, cuando no existía la más remota posibilidad de una nación unificada. La religión fue luego el principal agente unificador, bajo la monarquía. Cuando en el siglo XIX las naciones modernas se desarrollaban en otras partes de la Europa central y occidental, España se encontraba desgarrada por la guerra civil, la discordia interna y un desarrollo cultural y económico rezagado. Así pues, nunca se superó plenamente el particularismo medieval. Cuando la monarquía, el imperio y la religión se debilitaron o desaparecieron como agentes unificadores, las profundas divisiones internas y los desequilibrios regionales hicieron casi imposible evitar la aparición de fuertes movimientos políticos regionalistas.

Hubo ya una premonición de esto con motivo de la primera guerra civil de 1821-1823, cuando el tradicionalismo y el realismo se concentraron desproporcionadamente en las zonas particularistas del nordeste. La tendencia se acentuó con las dos guerras carlistas, que fueron también, en cierta medida, conflictos regionalistas. En los últimos años del siglo, el tradicionalismo comenzó a dar paso a un tipo moderno de nacionalismo, prime-

ro en Cataluña y luego, más lentamente, en las conservadoras provincias vascas. Mientras que el tradicionalismo descansaba en el viejo orden social, en los campesinos y el clero, el nacionalismo regional moderno dependía mucho más de las clases medias y, en Cataluña, de la moderna burguesía industrial. Este cambio no tuvo lugar, sin embargo, hasta principios de siglo y ante el evidente fracaso del sistema español, con el desastre colonial de 1898.

A lo largo del siglo XX. la burguesía catalana colaboró con el sistema español, y a su vez, el régimen español procuró, después de 1875, colaborar con Cataluña. Una de las aspiraciones de la élite catalana era que se nombrara un episcopado catalán en vez de una dirección no catalana de la Iglesia local. Y esto el gobierno lo proporcionó, en general, en el último cuarto del siglo XX.

El más erudito de los nuevos prelados catalanes, Josep Torras i Bages, obispo de Vic, hizo aportaciones importantes a las nacientes teorías sobre la identidad y el particularismo catalanes. Sus libros *La Iglesia y el regionalismo* (1887) y *La tradició catalana* (1892) delineaban una cultura catalana superior, más católica que la del resto de España, que los catalanes tenían el deber de afirmar. Torras i Bages pensaba que «tal vez no haya nación tan completa y sólidamente cristiana como lo fue Cataluña» bajo su constitución históricamente propia.

La situación era distinta en el País Vasco, pues, allí, un episcopado indígena habría probablemente producido una dirección eclesial de carlistas hostiles. Por esto, no se adoptó hasta pasado el año 1900 la política de nombrar a obispos nacidos en la región. El País Vasco pasó por una transición que abarcó dos generaciones, al final del siglo XIX y principios del XX. cuando Vizcaya y luego Guipúzcoa se fueron industrializando. A lo primero, eso repercutió escasamente en los índices de religiosidad, y, hasta

bien entrado el siglo XX. el País Vasco fue una de las regiones industrializadas más religiosas del mundo. La industrialización, sin embargo, afectó mucho las actitudes económicas y luego las políticas, al adoptar la burguesía vasca una política moderada y práctica de colaboración con el gobierno español. En las zonas industriales se fue erosionando la estructural tradicional —y, por tanto, carlista—, y ya al comenzar el siglo el carlismo iba siendo sustituido lentamente por una forma nueva, más moderna, de particularismo: el nacionalismo vasco, creado y elaborado por Sabino Arana y Goiri, hijo de un naviero carlista.

El nacionalismo vasco era más extremista que el catalán. Al principio se manifestó fuertemente separatista y sólo con renuencia adoptó como objetivo una amplia autonomía, en asociación con Madrid. Hubo, desde el comienzo, una variante de izquierdas del catalanismo, pero no surgió ninguna forma de nacionalismo vasco que pudiera considerarse de izquierda, hasta que se formó la ETA, en los años sesenta del presente siglo. Arana y Goiri basaba el nacionalismo en la tradición y, para él, la tradición vasca era sinónimo de extrema religiosidad. El primer programa que redactó para su movimiento, en 1895, habría hecho de un nuevo régimen vasco una teocracia virtual, pues todos los aspectos de la vida debían subordinarse a la religión, aunque el poder gubernamental quedara enteramente en manos de las autoridades laicas.

El nacionalismo obtuvo, ya desde sus comienzos, un apoyo importante del clero vasco. Sin él, el movimiento habría tenido dificultades en conseguir la adhesión de las clases medias bajas vizcaínas y guipuzcoanas, con la que contaba ya a principios de siglo. Para entonces, en Madrid se consideraba que el principal peligro, en el clero vasco, no era el carlismo en descenso, sino su propio nacionalismo. Por esto, Madrid favoreció el nombramiento de obispos tradicionalistas, y sustituyó el ostracismo de los carlistas, en los cargos episcopales, por el de los nacionalistas.

EL CONFLICTO INTERNO SOBRE LA POLÍTICA CATÓLICA

La introducción, en 1868, de la movilización popular democrática, como se indicó en el capítulo precedente, llevó a la formación de la primera organización —o movilización— secular para la defensa del catolicismo, por medio de la actividad política y la propaganda. De allí nació la Asociación de Católicos. Ésa funcionó en la mayor parte del país (en veintiocho provincias) durante el interregno democrático, pero languideció y desapareció tras la restauración de la estabilidad y de los privilegios de la Iglesia bajo Alfonso XII. Sólo sobrevivió una organización formada simultáneamente con la anterior, la Juventud Católica, que siguió extendiéndose bajo la restauración, especialmente en Cataluña.

Pero algunos dirigentes laicos lamentaban la ausencia de una organización nacional laica católica o de un partido, y en este sentido tomó la iniciativa Alejandro Pidal y Mon, heredero de dos familias prominentes en el partido liberal del período isabelino. No estaba seguro de la estabilidad del nuevo sistema a largo plazo, y temía por la protección de los intereses católicos, puesto que el partido liberal conservador no era un partido católico *per se*, y su principal rival, que pronto se llamaría liberal a secas, podía conducir a una reanudación de la legislación anticlerical. En consecuencia, Pidal formó, en 1881, la Unión Católica, con los mismos objetivos que la vieja Asociación de Católicos y con muchos de sus dirigentes. Pero sólo recibió el apoyo directo de aquella fracción de la opinión católica más flexible de tono; en cambio, se le atacó duramente desde la derecha carlista.

En 1884, Pidal fue a Roma para explicar su posición y recabar el apoyo papal. El pontífice de aquel momento, León XIII, comenzaba a alentar lo que más tarde se convirtió en un intento de *ralliement* a la liberal y anticlerical Tercera República francesa, pero su política respecto a España fue siempre más cautelosa. El

papado no trató de desalentar la formación de organizaciones católicas, decididas a influir en el sistema español, pero consideraba razonablemente satisfactorio el compromiso existente y creía que no era necesario hacer concesiones políticas al sistema. La extrema derecha tradicionalista era mucho más fuerte en España que en Francia. Su posición estaba expuesta en un nuevo libro titulado *El liberalismo es pecado*, publicado aquel año por el sacerdote catalán Félix Sarda y Salvany, el escritor apologético más popular y extremista de la época.

Pidal no fue desautorizado, sino que se le dejó obrar por su cuenta. En consecuencia, decido colaborar directamente con los conservadores españoles, y aceptó el ofrecimiento de una cartera en el tercer gobierno de Cánovas, en 1884-1885. En noviembre de 1884, el papa, con su encíclica *Inmortale Dei*, alentó a los católicos a colaborar discretamente en la política de los regímenes liberales, pero se ignoró en general este consejo en España, donde todavía escandalizaba una conferencia del gran maestro de la masonería, el profesor de la Universidad de Madrid, Miguel Morayta, en favor de la libertad de cátedra; las protestas de los miembros más enérgicos del episcopado no bastaron para inducir al gobierno a adoptar medidas contra Morayta. Aunque el nuevo régimen había destituido a cierto número de profesores anticlericales en 1875, no quiso ir más allá, y al llegar a la censura universitaria, el papa, por su parte, aconsejó a las jerarquías españolas que se mostraran menos agresivas.

Las actitudes más moderadas y progresivas se encontraban en parte del clero catalán, uno de cuyos miembros, Casañas, obispo de Urgell, sometió a un consejo de teólogos, para su posible reprobación, el libro de Sardá y Salvany. El consejo no sólo se negó a censurar el libro sino que lo aprobó. Pero otros prelados alentaron a un sacerdote catalán, Celestino Pazos, a publicar un artículo refutando a Sardá. En 1885, veinticuatro prelados, reunidos en Madrid con motivo de los funerales por Alfonso XII,

aplaudieron las sugestiones de *Inmortale Dei*, y pusieron de relieve que mientras la teología y la moral quedaran a salvo, los católicos eran libres de participar en distintos regímenes políticos. Aunque una apelación a la Sagrada Congregación del índice, en Roma, resultó en la aprobación teórica de Sardá y la reprobación de Pazos —que se vio obligado a trasladarse a Madrid—, creció la tendencia a un acercamiento al liberalismo conservador.

Incluso afectó al carlismo, cuyos partidarios más moderados se dieron cuenta de la necesidad de modernizar su programa. Propusieron renunciar a la aspiración de restaurar la Inquisición (lo que era un *sine qua non* para los más fanáticos), y hasta aceptaron el principio de la tolerancia limitada. En 1887, el pretendiente Carlos VII habló de la necesidad de que un parlamento tradicionalista, adecuadamente constituido, preparara una «constitución» tradicionalista. Cuando los ultracarlistas adoptaron una posición sumamente crítica, el pretendiente les recordó que su dirección personal era el criterio decisivo en la dirección del partido. Los extremistas, encabezados por Cándido Nocedal, rechazaron el mero «absolutismo» e insistieron en la «teocracia pura» y «la monarquía cristiana», lo cual acarreó su expulsión de las filas carlistas en 1888. Nocedal y sus partidarios formaron entonces el Partido Integrista de tradicionalistas intransigentes. Aunque al principio una minoría importante de carlistas se les unió, el cisma mostraba más la debilidad que la fuerza de su posición. La facción integrista siguió organizada hasta la muerte de Nocedal, en 1906, y aun más allá, pero declinó rápidamente.

La enajenación católica, respecto a las instituciones decimonónicas, se iba superando incluso en España. El grueso de la opinión no seguía ni a los integristas ni a los carlistas más moderados, sino al colaboracionismo conservador de Pidal y Mon. Aunque sólo una parte de las jerarquías eclesiásticas llegaba a apoyar directamente el colaboracionismo, éste despertó mucha simpatía entre los oficiales católicos del ejército, siempre potencialmente

influyentes entre los intelectuales católicos y en la élite de los fieles políticamente activos de las clases media y alta. En este período, como en la era isabelina, los católicos más serios no participaban en política o, si lo hacían, no era como católicos —con excepción de los tradicionalistas—, de modo que no es fácil medir el alcance de este apoyo. Pero la tendencia general de la opinión católica se inclinaba más y más hacia la colaboración en la política del Estado liberal para defender y favorecer los intereses católicos.

León XIII alentó esta tendencia con una serie de encíclicas, cuidadosamente redactadas, que distinguían entre los aspectos indeseables de la ideología doctrinal liberal, por un lado, y la prosecución de objetivos legítimos dentro del contexto de las instituciones políticas contemporáneas, por el otro. Participar en el sistema parlamentario liberal o hasta en sus gobiernos no era ya, pues, considerado como ser «liberal», en el sentido censurable de la *Quanta cura*.

Uno de los principales obstáculos a una mayor participación política de los católicos era el faccionalismo político que dividía a los fieles españoles. Los tradicionalistas no querían colaborar con los moderados, y, además, ellos mismos se hallaban divididos. Los moderados no se ponían de acuerdo: ¿debían trabajar con los carlistas ortodoxos para formar un nuevo partido conservador católico, o convenía más tratar de colaborar con el ya existente partido liberal conservador laico, y esforzarse en reformarlo? Las jerarquías eclesiásticas organizaron seis congresos nacionales católicos, entre 1889 y 1902, para discutir esas y otras cuestiones. Nunca lograron llegar a conclusiones sólidas sobre una nueva política. Como lo había hecho durante la reconquista, mediante encíclicas, mensajes directos e intervenciones del nuncio, el papado trató de imponer cierta unidad entre las facciones católicas rivales, pero no tuvo éxito. La Iglesia española era acaso la más ultramontana de Europa, pero los activistas católicos es-

pañoles nunca pudieron ponerse de acuerdo en seguir una dirección única en los asuntos nacionales. Este inmovilismo y esta división tenían sus raíces, en definitiva, en la complacencia ultraconservadora que dominó las actitudes católicas a partir de 1875. Si el régimen existente, incluso cuando lo gobernaba el partido liberal, era ahora el más respetuoso de Europa ante los privilegios católicos, ¿qué necesidad había de un partido y un programa católicos? La complacencia y el faccionalismo excluían, pues, un *ralliement* ordenado, a la francesa, ya que no parecía necesario respecto al liberalismo conservador, proclerical *de jacto*, de fines del siglo XIX español.

Sin embargo, en 1891, el obispo de Calahorra (nombrado un año después arzobispo de Valladolid), Antonio María de Cascajares, hizo un nuevo intento. Antiguo oficial del ejército, Cascajares era uno de los prelados más dinámicos y ambiciosos del país. Impresionado por la organización política de los católicos alemanes y belgas y por lo que se llevaba a cabo en Francia, se daba cuenta, también, que el tipo de compromiso político representado por Cánovas iba perdiendo lentamente su eficacia, y que la iniciativa parecía pasar al partido liberal de Sagasta. El apoyo a la tentativa de Cascajares se desarrolló lentamente, pero obtuvo cierto empuje, en 1894, cuando un importante grupo de católicos españoles, en peregrinación a Roma, fue molestado por una manifestación anticlerical algo violenta, al salir del puerto de Valencia. El papa, al hablar al grupo en Roma, insistió en la importancia de esforzarse en proteger los intereses y derechos de los católicos, mediante la acción unificada y con el mayor uso posible de las instituciones legales, obrando siempre bajo la guía y tutela del episcopado. Cascajares consideró que esto era el estímulo que esperaba y, a comienzos de 1895, publicó un folleto titulado *La organización política de los católicos españoles*, cuya argumentación se basaba parcialmente en la encíclica *Inter innumeras sollicitudines* (1892); esta encíclica alentaba la participación católi-

ca, incluso en las instituciones francesas, republicanas y moderadamente anticlericales. Pero, a pesar de ganarse el apoyo de algunos otros miembros de las jerarquías, y la consideración de la reina regente, María Cristina, que obtuvo para él el capelo cardenalicio aquel mismo año, la propuesta de Cascajares no suscitó gran interés. El marqués de Comillas, el magnate catalán de la navegación y uno de los católicos más activos del país, lo apoyó al principio, si bien finalmente rechazó la empresa. Lo que Comillas había hecho, en 1894, siguiendo el ejemplo de una iniciativa italiana, era ayudar a formar la Junta Central de Acción Católica, asociación laica fundada seis años antes.

El gobierno español entró en una nueva fase de conflictos con el estallido de la última rebelión cubana, a fines de 1895. Al ir degenerando la situación, Cascajares insistió en su idea en una carta pastoral de septiembre de 1896. El mes siguiente, abandonó su sede arzobispal para instalarse en Madrid, dispuesto a intrigar. Al subir la presión contra el último gobierno de Cánovas, parece que el plan de Cascajares consistía en provocar una crisis definitiva, que debería dar lugar a un gobierno de amplia coalición conservadora. Éste se compondría, evidentemente, de conservadores, carlistas, figuras militares, católicos apolíticos y hasta algunos liberales patriotas, como el amigo personal de Cascajares, José Canalejas. El objetivo era conseguir una nueva alineación política, una reforma conservadora y patriótica y, meta última de diversos políticos católicos desde 1840, una alianza por matrimonio entre las dos ramas de la dinastía.

Una vez más los esfuerzos del cardenal se frustraron, pues en la primavera de 1897 apareció en el horizonte una nueva estrella, con el regreso del antiguo capitán general de Manila, Camilo Polavieja. Éste, al que llamaban «el general cristiano», estaba más identificado con los intereses políticos católicos que cualquier otro jefe de las fuerzas armadas. Además, puesto que había tenido éxito al reprimir la rebelión de las Filipinas, podía presentarse

como un general victorioso. Durante los dos años siguientes, la opinión católica derechista vio en Polavieja a un jefe político y un posible «salvador» del sistema. Vino a representar un vago populismo católico, aunque la idea de que fuera un Boulanger español, expuesta por algunos historiadores, parece exagerada. Polavieja tenía la ambición, pero carecía de la amplitud de apoyos y de la novedad de programa que caracterizaron al ministro de la guerra francés del decenio precedente.

El asesinato de Cánovas, en agosto de 1897, aumentó la incertidumbre, pero sus lugartenientes pronto reorganizaron el Partido Conservador, con lo que se frustraron una vez más los planes de Cascajares. El cardenal, sin embargo, continuó sus viajes a Madrid e insistió en sus objetivos en una nueva carta pastoral, en febrero de 1898. Al irse conociendo las dimensiones del desastre nacional, en este año funesto para España, aumentó el apoyo a Polavieja. En septiembre, publicó su primer manifiesto político, negando toda intención de formar un partido nuevo y llamando a constituir un amplio movimiento patriótico reformista: administración honrada, unidad nacional, reforma fiscal, igualdad en el servicio militar, descentralización y austeridad financiera. A fines de año, el general había llegado a un acuerdo con Francisco Silvela, heredero de Cánovas a la cabeza de los conservadores. El resultado fue su integración en el sistema político, lo que le valió una cartera en el gobierno y la rápida pérdida del apoyo popular. Su dimisión, en 1899, dos años antes del fallecimiento de Cascajares, lo sumió en el olvido.

RESPUESTA RETARDADA A LOS PROBLEMAS SOCIALES

La urbanización del siglo XIX y los cambios en la estructura social y económica del campo ocasionaron nuevos e importantes problemas sociales, y dieron mayor visibilidad a algunos ya viejos. Ésos se exacerbaron por el rápido crecimiento de la población, que casi dobló en el siglo XX. constituyendo el mayor in-

cremento demográfico de toda la historia de España. La desamortización y la plena explotación del mercado capitalista llevaron, hacia mediados de siglo, a una fuerte expansión de tierras de bajo cultivo, pero ese empuje declinó en los últimos decenios del siglo debido a la técnica insuficiente y a la pobre calidad de la mayoría de las tierras. El campesinado español, por su parte, no emigró en la misma proporción que el de otros países de la Europa meridional, a pesar de la evidente oportunidad que ofrecía América Latina. En consecuencia, a fines de siglo surgió un nuevo proletariado urbano y rural, para el cual la lenta industrialización del norte del país no producía bastantes puestos de trabajo. El subempleo era endémico y el nivel de vida en el campo meridional declinó probablemente en términos relativos. La pobreza y el resentimiento se hacían más evidentes en las ciudades que en otras partes, a causa de la concentración de la población.

Tradicionalmente, la Iglesia había sido la principal fuente de caridad y asistencia. Se estimó que antes de la desamortización atendía a más de 2.300 asilos, más de 2.200 hospitales, 106 orfanatos y 67 casas para niños abandonados. Al perder gran parte de sus ingresos, la Iglesia tuvo que abandonar muchas de esas actividades o reducirlas. La Iglesia se encontraba, pues, mal equipada para aliviar las desgracias sociales, precisamente en un tiempo en que se concentraban y se expresaban con mayor intensidad, incluso si, proporcionalmente, su volumen no era mayor.

Correspondió en gran parte a las órdenes religiosas mitigar las desgracias. Muchas de las nuevas congregaciones de monjas se consagraban a la caridad y a la actuación entre los pobres, y hallaron la manera de allegar medios con que abrir cierto número de hospitales nuevos para sustituir a los que se habían cerrado, y para establecer nuevos orfanatos e inclusas, aunque en escala más reducida que antes. Ya en 1702, un sacerdote de Madrid había creado un monte de piedad cooperativo y una organización de caja de ahorros para los pobres. En las grandes ciudades se logró

mantener, como antaño, la sopa de los pobres. Se crearon cierto número de nuevas organizaciones de ahorro caridad, así como escuelas gratuitas, almuerzos escolares y centros de recreo, a cargo de órdenes religiosas. Pero a fines de siglo sólo podían atender a una pequeña fracción de los pobres urbanos.

En la misma época, la nueva izquierda revolucionaria española denunciaba a la Iglesia por haber apoyado el capitalismo y haberse aliado con la burguesía. Era cierto que la Iglesia no se mostraba hostil al nuevo orden capitalista como tal. Las ventajas materiales generadas por el capitalismo liberal, aunque no era del mismo orden que las del noroeste de Europa, se reflejaban en el aumento de la producción y la riqueza, en el mejoramiento de las condiciones de vida, que había determinado un aumento de la población. La Iglesia sostuvo siempre el principio de la propiedad privada —debidamente adaptada—, junto con los del libre albedrío y de la libertad de la personalidad jurídica individual.

Las jerarquías de la Iglesia, sin embargo, no apoyaban el capitalismo *tout court*. Al mismo tiempo que denunciaban el ateísmo, el materialismo, la violencia y el colectivismo de la nueva izquierda revolucionaria, las cartas pastorales y las circulares condenaban a veces, también, el lujo, la injusticia y la indiferencia de los nuevos ricos. Un sínodo diocesano, en Jaén, en 1872, por ejemplo, había denunciado como «pecados que claman al cielo» la usura, la retención de salarios y el aprovechamiento de la crisis para reducir los salarios. Pero estas críticas eran relativamente poco frecuentes.

El capitalismo liberal creó, eso sí, una diferenciación y una competencia nuevas entre grupos sociales, lo que nunca había existido bajo esta forma. En un país, como España, que recorría lentamente las primeras etapas de la industrialización, las disparidades de riqueza y la limitación de oportunidades para los obreros se resentían con más fuerza que en la sociedad tradicional o en las economías de crecimiento más rápido y más prósperas de

otros países del Atlántico septentrional. La «lucha de clases», que no había sido un rasgo especialmente destacado de la historia de España, se hizo más dura que en cualquier otro país de Europa occidental, a comienzos del siglo XX. El país iba a proporcionar una mezcla única y explosiva: por un lado, un alto grado de libertad y de representación, y por el otro, un máximo de frustración y de contradicciones en el desarrollo de un sistema industrial moderno, iniciado en los años treinta del siglo XX. pero que no se completaría hasta los años sesenta o setenta del siglo XX.

La Iglesia respondía generalmente a esta situación con llamamientos a la paciencia, la sumisión, la disciplina, la caridad cristiana y la conducta religiosa de todos. En el siglo XVI, los dignatarios locales de la Iglesia ayudaron a tomar la iniciativa en las rebeliones políticas y sociales. Tras las experiencias del siglo XX. la Iglesia española ponía la rebelión entre los pecados más graves. Aunque afirmaba su deseo de justicia social, aconsejaba a todos los sectores de la sociedad que se sintieran satisfechos con su suerte. Algunas figuras de la Iglesia llegaron a emplear expresiones como «amos» y «servidores» al referirse a las clases sociales.

La actitud más común del clero y de los católicos de clase alta, frente a los problemas socioeconómicos de la era industrial se refleja probablemente en un informe dirigido a los sacerdotes de Madrid por la Congregación del Hospital de San Pedro, en 1883:

«La religión es el lazo que une al hombre con Dios. ¿Qué será de aquél si el lazo se rompe? Y si la ligadura se deja aflojar, ¿cómo resistir el hombre a tantos y tan rudos embates como le hacen toda clase de enemigos? Se quiere, y con razón, que el obrero respete a las autoridades…; hágase, ante todo, que tema y ame a Dios. Se desean obreros sufridos y que no se insurreccionen ni se entreguen a huelgas…, procúrese que amen e imiten a Jesús, modelo de paciencia y resignación en el taller de su castísi-

mo padre putativo. Se reconoce como necesaria en el obrero la afición y el gusto al trabajo…, pues que vea en el trabajo más que un derecho a retribución forzosa en este mundo, un deber religioso, cuyo exacto cumplimiento le será galardonado con recompensa eterna en el cielo»[3].

Así y todo, unos cuantos miembros del clero habían tomado anteriormente la iniciativa de formar asociaciones católicas especiales entre obreros urbanos. En estos primeros intentos no había ningún deseo de crear sindicatos católicos —concepto que no se desarrolló realmente en España hasta los años noventa—. Solían llamarse «círculos obreros» y se proponían aconsejar, dar instrucción religiosa y prestar asistencia social. Los primeros de esos círculos los fundó en Barcelona, en 1851, un fraile carmelita, de antecedentes carlistas. Tres años después, las autoridades lo expulsaron de la ciudad, debido a su afiliación carlista. Otros círculos obreros se organizaron, entre 1865 y 1872, en ciudades tan distintas como Madrid, Manresa y Alcoy, pero parece que desaparecieron pronto.

Con la restauración, se hicieron nuevos intentos. En 1877, Ceferino González, el teólogo tomista y futuro primado, tomó la iniciativa, como obispo de Córdoba, de alentar la formación de círculos obreros. Florecieron brevemente, llegando a contar con 3.000 afiliados y a hacer funcionar dieciséis pequeñas escuelas para los hijos de los obreros, pero apenas sobrevivieron al traslado del obispo a Sevilla, en 1881. Por su lado, José María Urquinaona, obispo de Barcelona, fundó, en 1879, una asociación llamada Amigos de los Obreros, y dedicada a la asistencia social de los obreros de la ciudad, que también tuvo una efímera existencia.

El único sacerdote que consiguió algún éxito en organizar a los trabajadores, durante la restauración, fue el jesuita evangelizador Antonio Vicent. Era discípulo de los teóricos del corporativismo católico decimonónico de Francia y Austria, y esperaba

llegar a organizar armoniosas corporaciones de patronos y obreros. Su paso inicial consistió en formar círculos obreros locales, que reunieran patronos y trabajadores, y obrasen por el mejoramiento espiritual y social bajo la autoridad de la jerarquía eclesiástica. El primer círculo de Vicent se organizó en Tortosa, en 1879, y sus grupos fueron creciendo en número de miembros durante los veinte años siguientes.

A menudo se fecha el comienzo del catolicismo social en la famosa encíclica de León XIII *Rerum Novarum*, de 1891. Este pontífice había tratado ya de la cuestión social en cinco documentos anteriores. En su encíclica rechazaba la teoría socialista radical, pero también las doctrinas extremistas del capitalismo, y ponía de relieve la responsabilidad de los católicos en cuanto a afrontar los problemas sociales. Afirmaba la autoridad de las nuevas asociaciones católicas para resolver las cuestiones sociales, sin especificar si debían representar a la vez a los patronos y a los obreros, o sólo a los últimos, ni si debían ser formalmente confesionales o no.

La encíclica encontró un eco considerable entre los obispos españoles, que le dedicaron más de veinte cartas pastorales, pero este eco apenas si se tradujo en iniciativas prácticas. Las cuestiones sociales fueron el tema de varios libros de católicos españoles —entre ellos uno de Vicent—, y de tres nuevas revistas fundadas en esa década. El principal activista laico fue el marqués de Comillas, el riquísimo hombre de negocios barcelonés que, en 1896, promovió la fundación de un Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras, con sede en Madrid, para coordinar los círculos obreros de Vicent y otros grupos religiosos de caridad y ayuda mutua para obreros católicos, que se iban formando. Pero los círculos obreros mismos eran esencialmente asociaciones religiosas y recreativas, y el propio Vicent reconoció más tarde que no resultaban muy eficaces para defender los intereses materiales de los trabajadores. La empresa más impor-

tante de estas corporaciones fue la organización, en 1894, de una gran peregrinación obrera a Roma, subsidiada por Comillas. La afiliación nominal de unos 48.500 miembros en los círculos obreros y de 27.500 en otros grupos tendían a presentar una idea exagerada de la eficacia y de las realizaciones de ese movimiento.

Un círculo obrero de tipógrafos madrileños se convirtió, en 1897, en un sindicato, el primer sindicato católico español. Cinco años más tarde, los asistentes al último de los seis congresos católicos españoles, apoyaron la noción de sindicatos católicos, pero faltó interés e iniciativa para formarlos. La opinión católica desconfiaba de la organización de los obreros y hasta se mostraba renuente en apoyar los círculos católicos mixtos, de patronos y obreros. Entrado ya el nuevo siglo, esta situación cambiaría, pero muy lentamente, y aumentaría la separación social y regional entre católicos y no católicos.

V
Clericalismo y anticlericalismo en los comienzos del siglo XX.

Los comienzos del siglo XX vieron la última fase del resurgimiento católico español y los inicios de su desvanecimiento, en una sociedad cada vez más acorde con los problemas seculares. El éxito mismo del resurgimiento provocó una renovada oposición al catolicismo, pero cuando comenzó la guerra europea ya era claro que las viejas luchas en torno a la religión, la política y la cultura habían dejado el lugar a las preocupaciones sociales, económicas y militares. Esto no quiere decir que el catolicismo perdiera fuerza o influencia durante el largo reinado de Alfonso XIII, de 1902 a 1931. Formalmente, ocurrió más bien lo contrario. Todos los privilegios restablecidos con la restauración continuaron con sólo algunas excepciones marginales, y el nuevo rey se mostró muy respetuoso con la Iglesia, a la que tendía a favorecer. Pero la sociedad y la cultura españolas iban cambiando rápidamente a partir de la segunda década, mientras que la Iglesia no cambiaba, con lo cual aumentó el desfase entre el catolicismo y una parte de la población. El gran énfasis espiritual y devoto del resurgimiento persistía, así como algún interés por las misiones populares y el evangelismo, pero no parece que se hiciera mucho para contener la descristianización de gran número de campesinos del sur y de trabajadores urbanos. Las memorias de los evangelizadores relatan anécdotas impresionantes de hostilidad y enajenación hacia la Iglesia en ciertos lugares del sur.

El nuevo pontificado de Pío X (1903-1914) fue generalmente bien recibido en España, a diferencia de lo ocurrido con la dirección más aristocrática y compleja de León XIII, por cuya conversión rezaban los integristas españoles. Aunque Pío X continuó los esfuerzos de su predecesor por acabar con el faccionalismo de los católicos españoles y alentar una posición más coherente y organizada en materia política y social, daba la impresión que su actitud era más conservadora y tradicional y, en general, más tranquilizadora para los fieles españoles. Pío X mantuvo con vigor los principios de autoridad y jerarquía y reprimió a los que abogaban por el modernismo teológico en la Iglesia. El clero español no causó, a este respecto, la menor dificultad, pues era realmente «más papista que el papa». A pesar de su dependencia cultural de los franceses, en lo referente a los escritos teológicos y a las orientaciones en devoción y educación, los clérigos y fieles españoles eludían rigurosamente cualquier cosa que tuviera un asomo de ideas liberales o nuevas. La dirección conservadora del pontificado de Pío X fue inspirada, de hecho, por los dos prelados españoles más influyentes en Roma en los dos últimos siglos: el secretario de Estado del Vaticano, el cardenal Merry del Val, y el capuchino catalán, cardenal Vives y Tuto, secretario de la Sagrada Congregación de Órdenes Religiosas, que desempeñó un papel decisivo en la condena del modernismo. Su influencia se refleja en el dicho de los ingeniosos romanos, según quienes Vives é tutto (Vives lo es todo).

El clero diocesano o secular aumentó algo en los primeros lustros del siglo, para declinar durante los años veinte hasta apenas rebasar los 30.000 miembros en 1930. Las órdenes siguieron una trayectoria similar, con algo más de 50.000 miembros en 1930. Aunque sea difícil llegar a conclusiones generales sobre la situación financiera de la Iglesia española, en esa época como en cualquier otra, es evidente que los ingresos del clero regular descendieron ligeramente. En un período de inflación general, aunque

no muy rápida, apenas aumentaron los sueldos pagados por el Estado a los sacerdotes. Se suprimieron los descuentos efectuados en diversas ocasiones por gobiernos en apuros, pero no así el «donativo» (en realidad, un impuesto) del 14 % sobre todos los sueldos clericales, excepto los más bajos. Los gobiernos liberales trataron de reducir aún más el estipendio, mientras que las jerarquías eclesiásticas pedían constantemente aumentos. De 1924 a 1927, en el curso de la dictadura de Primo de Rivera, en general favorable a la Iglesia, los gastos del Estado aumentaron el 21 %, mientras que el estipendio creció sólo el 2,65 %.

Resulta difícil concluir que la Iglesia se benefició de la modesta expansión económica experimentada por España en los primeros años del siglo. Las donaciones parecen haber disminuido de forma constante. A menudo, el capital recaudado por las diócesis se invertía en bonos del Estado, que apenas si seguían el ritmo de la inflación. Sólo unas pocas órdenes ricas, con capitales invertidos en la industria, mejoraron acaso su situación, pero la mayoría no tenían fuentes importantes de ingresos regulares. Aunque algunas se sostenían parcialmente con el producto de los bonos del Estado, recibidos como indemnización por expropiaciones del pasado, las otras vivían en gran medida de los donativos personales y a veces de los gobiernos provinciales y municipales, a cambio de su trabajo en educación y servicios sociales. La mayoría de las órdenes continuaron enfrentándose a problemas graves y algunas se dedicaron a actividades mercantiles, de tono menor (en parte relacionadas con artículos religiosos), para ayudarse a subsistir. A comienzos de siglo, el hecho de que se distrajeran de otros empleos fondos para las órdenes y la acusación de que los pequeños negocios de las mismas competían con los trabajadores ordinarios, eran temas frecuentes de las críticas del nuevo anticlericalismo.

LA OFENSIVA ANTICLERICAL DE 1901-1912

El anticlericalismo había sido un rasgo de la sociedad española y de la del resto de Europa occidental, bajo distintas formas, por cerca de un millar de años. Fue endémico en ciertos períodos de la Edad Media y desempeñó un papel importante en la Reforma protestante. Antes del siglo XX. lo manifestaron hasta católicos piadosos; en sus formas originales y a veces más suaves, no debe confundirse con la antirreligiosidad. Lo que puede llamarse anticlericalismo tradicional entrañaba la crítica del clero por sus fallas y sus excesos y no por su función religiosa misma. El anticlericalismo de la ilustración católica encaja también en esta categoría, lo mismo que las drásticas reformas iniciales del liberalismo español.

El anticlericalismo antirreligioso surgió en España en el período de 1820-1823 y asumió formas más virulentas en los años treinta del siglo XX. y de nuevo durante el interregno democrático, para morir o verse reprimido en la atmósfera más conservadora de la restauración. A diferencia del anticlericalismo anterior, que a menudo derivaba de la rivalidad política o económica, o de la crítica de los defectos personales y culturales de los clérigos, el anticlericalismo antirreligioso era ideológico por su origen y categórico por naturaleza. Se oponía a las creencias religiosas y a su influencia en la sociedad, y se proponía reducirlas o eliminarlas. Esto debía conseguirse, primero, suprimiendo todos los privilegios de la Iglesia, y en segundo lugar poniendo fuera de la ley al clero o, en casos extremos, liquidándolo físicamente. Era la consecuencia de la dimensión radical del liberalismo moderno y de las filosofías materialistas revolucionarias, en particular en atmósferas sociales y culturales que no habían entrado en una plena laicización moderna.

Sin embargo, sería demasiado simple encasillar la actitud y la política anticlericales en la dicotomía católico-antirreligioso, pues en la España de fines del XIX y comienzos del XX. varias corrientes de anticlericalismo liberal moderado se hallaban de mo-

do ambiguo entre los dos. Algunos políticos del Partido Liberal, moderadamente anticlericales, eran católicos practicantes, así como cierto número de republicanos, aunque ambos tendían a relacionarse más y más con grupos radicales antirreligiosos. Dentro del partido liberal y en los grupos republicanos variaban grandemente las actitudes frente a la Iglesia, desde el apoyo al *statu quo* por algunos liberales, hasta la violencia incendiaria de algunos republicanos.

Por muy comedida que fuese, la agitación anticlerical aumentó considerablemente a comienzos de siglo. La década que siguió al desastre de 1898 fue el período más popular de la política «regeneracionista», con diversas estrategias de reforma y renovación de la sociedad, la economía y las principales instituciones. Los regeneracionistas conservadores se concentraban en las cuestiones políticas y económicas que entrañaban una reforma técnica de las instituciones. Los regeneracionistas liberales y radicales planteaban problemas más fundamentales, entre los cuales uno de los principales era el del papel de la Iglesia y de la religión en general en la vida española.

La reanimación del anticlericalismo se ha atribuido a diversas causas. Lo más común ha sido considerarlo como una reacción al resurgimiento católico, el restablecimiento de los privilegios de la Iglesia, la nueva alianza entre Iglesia y Estado y la gran influencia del catolicismo en la cultura y la educación. No hay duda que fueron factores importantes. Al iniciarse el siglo, una vez más la Iglesia volvía a ser parte del establishment político y social, y se identificaba más abiertamente con las clases altas que con cualquier otro sector de la sociedad. Aunque excluida de la mayor parte de la educación superior, dominaba la educación secundaria y tenía considerable influencia en la atrasada educación primaria. Al mismo tiempo, se abría una sima creciente entre la Iglesia y las clases bajas urbanas y los campesinos sin tierras, entre los cuales la actividad católica era nula o resultaba casi ininte-

ligible en términos culturales, con lo que se dejaba expuesta a la nueva agitación anticatólica una amplia base social.

Entretanto ocurría una radicalización ideológica, lenta pero ascendente, de la izquierda española. Su forma principal en el siglo anterior había sido el republicanismo democrático. Débil y dividido por dos generaciones, tras su total fracaso de 1873-1874, el republicanismo permanecía en la sombra, sin embargo, como ideología alternativa, caso que la monarquía conservadora flaqueara. Arraigada en el siglo XVIII y comienzos del XX, y basado socialmente en la parte laica de las clases medias, el republicanismo insistía en el cambio político y cultural, para lo cual la enemistad hacia la Iglesia era tan importante como la oposición a la monarquía.

La segunda fase de la evolución de la ideología radical tomó la forma del colectivismo revolucionario, y llegó a España algo tarde con respecto a la mayor parte de los países de Europa. El rasgo peculiar de la izquierda revolucionaria española era la fuerza que adquirió el anarquismo (en forma de anarcosindicalismo de masas), durante la primera parte del siglo XX. El anticlericalismo tuvo a lo primero un papel fundamentalmente distinto en el movimiento anarquista que el que desempeñaba en el partido socialista español, tanto cuantitativa como cualitativamente. Los socialistas, de inclinación marxista, se basaban en el materialismo «científico» y se orientaban hacia las cuestiones políticas y económicas. Los anarquistas eran apóstoles del racionalismo y de una nueva moral, y su insistencia en las cuestiones culturales y sociales difería notablemente de la de los socialistas. Para los anarquistas, la religión tradicional constituía una barrera, tan importante por lo menos como el capitalismo, en su marcha hacia una nueva moral y una nueva cultura. Hicieron, pues, del anticlericalismo el frontispicio indispensable de la revolución, mientras que los socialistas lo veían como un factor concomitante natural, que no exigía tanta atención.

En los comienzos del siglo XX la élite cultural española no se sentía atraída ni por el neocatolicismo ni por la ideología revolucionaria. La cultura española, a nivel formal estaba más fuertemente orientada hacia el liberalismo decimonónico, en un sentido más bien arcaico, que la de los otros países europeos. La actitud general de la mayoría de los escritores y estudiosos podía describirse como liberal en sus diversos matices, desde un liberalismo conservador y moderado del tipo popular en otros países un siglo antes, hasta el liberalismo radical del tipo que dominó en los inicios de la Tercera República francesa. El anticlericalismo era general y estaba de moda, pero su virulencia e intensidad variaban mucho de un sector a otro.

La propaganda anticlerical se alimentaba de una subcultura periodística especial y de la propaganda republicana y libertaría. Destacaba en este terreno el publicista radical José Nakens, que, en 1881, en Madrid, fundó el periódico *El Motín*, bandera del anticlericalismo durante casi treinta años. Apenas menos popular que los de Nakens eran los escritos de un supuesto ex sacerdote que se hacía llamar Constancio Miralta; publicaba en forma de libro supuestas confesiones y diatribas contra los vicios del clero, llenas de relatos de orgías en los conventos y cosas semejantes[1]. Al empezar el siglo, esta propaganda proliferaba, alentada por los anarquistas y por los republicanos más radicales; para estos últimos, constituía el truco más asequible para aumentar su influencia en las clases media y baja de las grandes ciudades.

LA NUEVA POLÍTICA ANTICLERICAL DEL PARTIDO LIBERAL

Una nueva oleada de agitación empezó cuando aún duraba la última guerra colonial, en 1897-1898, pues la prensa republicana achacaba las dificultades españolas en las Filipinas a la influencia de las órdenes religiosas, que poseían grandes propiedades en las islas, donde vivían apenas el 2 % de los indígenas y tenían un gran papel en la vida religiosa del archipiélago. Después del hun-

dimiento del imperio, se repatriaron varios millares de religiosos, al mismo tiempo que entraban en España los primeros de varios miles de frailes y monjes franceses, en busca de refugio ante las nuevas leyes de exclaustración de la República francesa. Esto dio lugar a que se hablara mucho de la invasión de España por frailes y monjas, nacionales y extranjeros, lo cual era un buen tema de agitación.

Muchos católicos estaban convencidos de que el renovado anticlericalismo se debía a una conspiración masónica, y durante la generación anterior habían llevado a cabo una intensa propaganda para «denunciar» a la masonería como algo más que una simple asociación benévola. Diputados de la extrema derecha católica presentaron sin éxito una moción para impedir que el Gran Maestre del Oriente español, Miguel Morayta, ocupara el escaño para el cual había sido elegido en 1899; llegó un momento en que se acusó a los católicos de padecer una «psicosis masónica». No hay duda que los masones —cuyo número era de unos 65.000 a finales de siglo— figuraron a veces de forma destacada en el liberalismo y el republicanismo españoles, pero su influencia colectiva directa en la política y en el anticlericalismo ha sido indudablemente muy exagerada.

De mayor proporción fue la polémica que se desató, en 1899, en torno al primer gobierno conservador «regeneracionista», dirigido por Silvela y su aliado temporal Polavieja. Alejandro Pidal, instigador de un frustrado intento anterior de unión política católica, volvió al ministerio de Fomento (del que dependía la instrucción pública); en su conjunto, el gabinete de Silvela ofrecía el tono más fuertemente neocatólico de todos los gobiernos españoles posteriores al régimen isabelino. Tan pronto como Pidal se apresuró a dictar normas sobre el plan de estudios secundarios, ordenando cierto grado de instrucción religiosa, surgieron clamores de «vaticanismo».

En el verano de 1899 estallaron motines anticlericales en diversas ciudades, los primeros en veinticinco años. Esto, agregado a una renovada oposición parlamentaria liberal y republicana, indicaba un creciente antagonismo a cualquier tendencia neoderechista en Madrid. Silvela, el nuevo jefe conservador, decidió volver a una posición más moderada, y a los pocos meses, Polavieja, el «general católico», abandonaba el gobierno, seguido por Pidal, a quien sustituyó una personalidad más neutra en el recién creado Ministerio de Instrucción Pública. Silvela no era hombre inclinado a los enfrentamientos y, a despecho de sus generosos ideales y sus objetivos elevados, no logró dar a los conservadores una jefatura eficaz.

Los dirigentes del Partido Liberal presionaban para volver pronto al poder, empleándola bandera anticlerical como polo de atracción. Los inspiraba evidentemente el gobierno francés de aquel momento, presidido por Waldeck-Rousseau, que en 1899-1900 impuso un drástico control estatal de las órdenes religiosas, con lo que se logró la unidad funcional y la longevidad política del radicalismo francés. El anciano Práxedes Mateo Sagasta había dirigido el Partido Liberal español desde su consolidación, en los años ochenta, pero no era un Waldeck-Rousseau. Había visto aparecer y desaparecer tres regímenes. Lo que le interesaba era el compromiso y la supervivencia; le llamaban «el viejo pastor», lo cual atestiguaba su éxito en mantener juntos los miembros de su rebaño, siempre atraídos por las tendencias centrífugas, a la vez que en protegerlos de los excesos de los más radicales. Hubiese preferido un nuevo programa liberal orientado a hacer frente a los problemas económicos de un país con una fuerte deuda pública y una crisis económica, pero esto no podía igualar los efectos emocionales del anticlericalismo entre los liberales. El súbito alzamiento de unas pocas bandas carlistas en las montañas catalanas, que condujo a una suspensión temporal de las garantías, provocó mucha alarma en las filas liberales. Con renuencia,

Sagasta cedió y blandió la bandera anticlerical en los postreros días del año 1900. La fase siguiente se inauguró con un acontecimiento cultural, el estreno en Madrid del drama anticlerical *Electra*, de Benito Pérez Galdós, el 30 de enero de 1901. El escritor vivo más importante de España en la época —y algunos dirían que desde Cervantes—, era amigo personal de Menéndez y Pelayo, pero enemigo acérrimo de la Iglesia; en algunas de sus novelas se encuentran vigorosos ataques al catolicismo. El estreno del drama coincidió con la amplia publicidad dada a la vista ante el Tribunal Supremo de una causa resultado de la denuncia de la madre de una joven heredera, según la cual ésta había sido presionada por los curas para entrar en un convento, peripecia paralela al argumento de la obra teatral. Las emociones subieron de tono por la anunciada boda de la princesa de Asturias (hermana mayor de Alfonso, heredero del trono, pero todavía menor de edad) con un aristócrata italiano de antecedentes carlistas, cuyo padre también carlista llegó a Madrid precisamente en aquel momento. Los motines y manifestaciones, en Madrid, consecuencia de todo esto, tuvieron eco en una veintena de ciudades. Continuaron, sin apenas interrupción, por una semana; a menudo iban dirigidos contra los jesuitas, que durante dos siglos habían sido el blanco del anticlericalismo español. Sólo la declaración del estado de sitio y la presencia de las tropas en las calles de las principales ciudades detuvieron los motines.

Estos desórdenes provocaron la caída del gobierno conservador, que ya no presidía Silvela. En marzo de 1901, Sagasta y los liberales volvieron al poder con un gobierno conocido en los mentideros políticos como el «gabinete de *Electra*». Tras algunas medidas anticlericales menores, hubo elecciones, en cuya campaña el tema principal fue la religión. No dieron resultados decisivos. Bajo el sistema español, todavía oligárquico, el gobierno solía ganar las elecciones, pero la modesta mayoría liberal no resultó muy impresionante, dadas las normas de la época.

La cuestión principal de la lucha anticlerical era el volumen y el número de órdenes religiosas en el país y su posible restricción o expulsión por el gobierno, como en Francia. El concordato de 1851 había autorizado tres órdenes masculinas, dos de ellas especificadas y otra que debería fijarse ulteriormente. Nunca se estipuló la identidad de esta tercera orden, lo que sirvió de pretexto para la introducción de docenas de órdenes en la segunda mitad del siglo XX. La ley de asociaciones de 1887 se aplicaba teóricamente a las órdenes religiosas y, en consecuencia, debían registrarse en una oficina gubernamental, pero en la práctica se reconoció a las órdenes simplemente por medio de una orden administrativa en vez del registro estipulado.

Una de las principales defensas católicas, en esta situación, consistía en afirmar que el concordato nunca se propuso restringir el número de órdenes a las mismas tres en todo el país, y que diferentes terceras órdenes podían permitirse en diferentes provincias. Había muchos otros argumentos: que el artículo 43 del concordato, abarcaba otras órdenes, refiriendo diversas cuestiones a «la disciplina canónica de la Iglesia»; que la ley de 1887 exceptuaba las órdenes aprobadas por el concordato; que esta ley iba dirigida principalmente a las asociaciones seculares; que el reconocimiento por el gobierno español, durante años, de las órdenes, constituía una sanción histórica, y, por último, que por el artículo 45 del concordato «cualquier dificultad futura» debería ser objeto de negociación entre el papado y la corona, en vez de serlo de una legislación arbitrariamente restrictiva.

Durante la primavera y el verano de 1901 continuaron esporádicamente las manifestaciones anticlericales, entre ellas algunos motines en ciertas ciudades. En esto, el gobierno portugués promulgó una nueva legislación que restringía las órdenes religiosas en la metrópoli, y, en julio, se aprobó en Francia una ley de asociaciones más severa, lo que motivó la huida a España de centenares de monjas y frailes franceses. El gobierno Sagasta siguió la

corriente en septiembre de 1901 con una medida que requería que todas las órdenes, salvo las dos especificadas en el concordato, se registraran en los seis meses siguientes.

Sin embargo, Sagasta no tenía intención de poner a la Iglesia ante un hecho consumado. Parece que se proponía utilizar esta disposición como palanca para negociar algunas concesiones razonables por parte del Vaticano. Esta aspiración fue un completo fracaso, pues los representantes papales se mantuvieron firmes y aconsejaron a las órdenes que no se registraran. Cuando hubo transcurrido el plazo, sin resultados, Sagasta reorganizó su gabinete y, en abril de 1902, se aprobó una medida más suave, que exigía todavía que las órdenes se registraran de acuerdo con la ley de 1887, pero que parecía indicar una aprobación automática. Esto era exactamente lo contrario de la supresión en masa de las órdenes que había comenzado en Francia. El gobierno liberal esperaba incluir esto como parte de un proyecto de reforma general de la Iglesia, que podría negociar con el Vaticano. Se proponía reducir ligeramente el presupuesto eclesiástico, cerrar los conventos y monasterios con menos de doce residentes, unificar parroquias diseminadas, eliminar ciertos establecimientos religiosos marginales y emplear el 20 % de lo que así se ahorraría para aumentar el estipendio de los párrocos más pobres. Por muy razonables que parecieran algunos de esos objetivos, el papado no estaba para compromisos, pues los veía como la cuña de un nuevo asalto anticlerical. Sólo hizo algunas insignificantes concesiones y pronto se rompieron las negociaciones.

Viejo y enfermo, Sagasta llegaba al final de su carrera. No se forjaba ilusiones sobre la posibilidad de victoria para los liberales si se enfrentaban a la opinión conservadora. Los anticlericales más ardientes comenzaron a abandonar el gobierno, afirmando que el «viejo pastor» había utilizado la cuestión clerical simplemente para llegar a la poltrona de primer ministro, desde la cual se había apresurado a levantar la bandera blanca.

EL CONSERVADURISMO CATÓLICO DE ANTONIO MAURA

El gobierno liberal cayó en diciembre de 1902 y lo sustituyó uno conservador, presidido por Silvela. Éste carecía del empuje necesario en todo jefe, y a fines del año siguiente, le sucedió el audaz, enérgico e imperioso Antonio Maura, cuyo estilo era completamente diferente. Descendiente al parecer de chuetas sefardíes de Mallorca, Maura era una católico ardiente y representaba un nuevo enfoque que aspiraba a la modernización económica ligada a un conservadurismo cultural y legal extremado. Su programa para la derecha española iba a sobrevivir hasta la muerte de Franco, en 1975. El adjetivo liberal había desaparecido ya del título del Partido Conservador y éste, a partir de entonces, se identificaría explícitamente con los intereses católicos y la defensa de la religión.

Maura procuró resolver la cuestión del registro, preparándose a negociar un nuevo convenio con el papado, que hubiera estipulado el libre registro de todas las órdenes sin sanción ni proscripción. Este convenio habría incluido también algunas concesiones menores a los liberales, como el de someter a impuestos las actividades comerciales de las órdenes y cerrar los pequeños monasterios con menos de doce residentes. Pero antes de que se pudieran formular estas propuestas, el gobierno cayó, por una cuestión de politiquería, y tras dos breves ministerios presididos por figuras secundarias, los liberales volvieron al poder en 1905.

Desde la muerte de Sagasta, dos años antes, los liberales se encontraban muy divididos. El faccionalismo se debía, ante todo, a rivalidades personales entre los dirigentes del partido, aunque había también algunas diferencias programáticas menores respecto al grado de moderación o radicalismo que se manifestaban ante las cuestiones esenciales. Hasta su desaparición, en 1923, el Partido Liberal no dejó de ser un partido esencialmente decimonónico, individualista en cuestiones sociales, ortodoxo en asun-

tos financieros, elitista y oligárquico en su estilo y estructura, y divorciado de las masas. Como las diversas facciones no podían ponerse de acuerdo en casi nada más, el anticlericalismo les servía todavía de aglutinante. Con los diversos gobiernos que se sucedieron aceleradamente entre 1905 y 1907, con distintos capitostes menores, se restauró en España la completa libertad de matrimonio civil; se planeó la resecularización de los cementerios y una nueva ley de asociaciones, restrictiva, que se aplicaría a las órdenes religiosas. Esta última desencadenó en el otoño e invierno de 1906-1907 una campaña de protestas; los católicos celebraron grandes mítines en el nordeste y se reunieron cientos de miles de firmas al pie de documentos de protesta. Los fieles, pero, no tenían mucho que temer, pues los liberales perdieron el poder a principios de 1907. Volvió Antonio Maura, que había logrado, entretanto, reforzar su jefatura del Partido Conservador.

El «gobierno largo» de Maura, de comienzos de 1907 a fines de 1909, fue probablemente el que tuvo mayor éxito en aquella época. Hizo aprobar docenas de leyes sobre medidas económicas, intentó una reforma electoral y legalizó las huelgas y los *lock-outs*. Maura esperaba obtener el apoyo de todas las fuerzas católicas y conservadoras del país a su partido revitalizado, y, a lo primero, pareció que iba a lograrlo. Su gobierno estableció restricciones al matrimonio civil e indicó que en el futuro, pensaba adoptar medidas que resolvieran definitivamente el problema del registro de las órdenes religiosas y su legalización. Sus adversarios liberales y republicanos le acusaron de «vaticanismo» y sugirieron que existía un acuerdo para dar al gobierno de Maura el apoyo católico, aunque no parece que hubiera jamás algo tan formal como esto.

La fuerza y el éxito de Maura, el amplio apoyo conservador y católico de que gozaba, sus modales imperiosos y sus tácticas decididas alarmaban a la oposición. Los republicanos y algunos li-

berales insistían en que el gobierno, con su identidad religiosa, su dominio del parlamento y su vigorosa política de orden público, era peligrosamente reaccionario, a pesar de su política de reformas en cuestiones económicas y sociales. La propuesta de una ley antiterrorista, en 1908, fue bloqueada como una amenaza a las libertades cívicas, por un frente unido de republicanos y liberales. Por primera vez, el monárquico Partido Liberal se unió a los republicanos para frustrar a sus adversarios conservadores; lo justificaron, aduciendo que Maura había abandonado los principios de compromiso en los que Cánovas fundara el sistema. La verdad es que esta acusación resulta dudosa. El sistema bipartidista español, bajo la monarquía constitucional, había defendido resueltamente los intereses católicos desde 1875, y Maura no hacía más que continuar en la misma línea. La imagen que su retórica a veces proyectaba —y aún más la proyectada por sus adversarios— creaba la impresión de que transformaría el Partido Conservador en un grupo católico confesional, pero no era así. Maura se proponía, de hecho, conservar tan fielmente como pudiera la estructura institucional existente. Lo que era nuevo en él consistía en la combinación de una política audaz de reformismo administrativo y económico, con un conservadurismo ideológico decidido, opuesto al cambio cultural.

LA «SEMANA TRÁGICA»

La rebelión colonial contra los operaciones españolas, en el norte de Marruecos, en 1909, precipitó la caída de Maura. El ejército, débil y mal preparado, consideró necesario movilizar inmediatamente los regimientos de reserva, y llamó a filas a contingentes de Barcelona y otras ciudades. A fines de julio, esto provocó grandes motines en Barcelona, la capital catalana, que tomaron un tono casi revolucionario y tuvieron como principal expresión un anticlericalismo incendiario que destruyó iglesias, conventos, monasterios y escuelas. Fue necesaria la intervención militar para restablecer el orden, tras la que sería conocida como

«semana trágica». En total, se incendiaron, por lo menos, ochenta edificios religiosos —entre ellos, veintiuna de las cincuenta y ocho iglesias de Barcelona, treinta de sus setenta y cinco conventos y otros treinta edificios dedicados a la enseñanza u otros servicios. Hubo más de un centenar de muertos, aunque más en la pacificación que en los desórdenes iniciales. Dos sacerdotes cayeron muertos y otro pereció en uno de los muchos incendios.

Siguió una represión dura y arbitraria. Se detuvieron unos dos mil presuntos amotinados y cinco fueron luego ejecutados. El más famoso de los últimos fue Francisco Ferrer, conspirador anarquista, pedagogo y terrorista. Su caso se convirtió en una *cause célèbre* internacional y levantó protestas y manifestaciones en toda Europa contra la «España inquisitorial»[2].

En el bloque liberal-republicano, la represión desencadenó una renovada oposición a Maura, y el joven rey, Alfonso XIII, le incitó a dimitir tres meses después, lo cual permitió a los liberales volver al poder.

Los acontecimientos de la semana trágica, sus causas, motivaciones y consecuencias han alimentado las numerosas controversias de comentadores y estudiosos. Desde el comienzo, los observadores quedaron impresionados por el hecho de que los amotinados de clase baja dirigieron su ira contra las propiedades religiosas, más bien que contra el clero, el gobierno, el ejército o la policía, las clases altas o el sistema económico. Se ha considerado que esto se explicaba, en gran parte, por el hecho de que la fuerza dominante en Barcelona, en aquella época, no eran los liberales, los conservadores, los catalanistas o los anarquistas, sino el Partido Republicano Radical de Alejandro Lerroux. El lerrouxismo derivaba del radicalismo de la clase media baja francesa del siglo XX. de su anticlericalismo y su librepensamiento. Mostró mucho talento al abrir centros sociales de barrio, sostener una propaganda activa y movilizar a la gente para las elecciones. Su ideología se centraba en un anticlericalismo sumamente virulen-

to, que encontró plena expresión en los motines de Barcelona. En contraste, el anarquismo, hasta entonces, había ejercido una influencia sólo marginal en la clase trabajadora catalana.

Los incendios de templos de la semana trágica revelaron el carácter limitado y restringido de la secularización en los comienzos del siglo XX español. Habrían de transcurrir más de cincuenta años antes de que la estructura religiosomoral fuera sustituida por la adoración secular del ocio, del consumo en masa y de otras formas de reverencia materialista. Las controversias políticas y culturales se sostenían, todavía, dentro de un marco de referencia moralista. A lo largo del siglo XX. los anticlericales tuvieron como consigna conseguir un «auténtico espíritu cristiano». Del mismo modo que los conservadores identificaban el orden político y social con la verdad moral y la religión, muchos radicales de clase media, y algunos de la clase obrera, invocaban altos principios de educación y desarrollo cultural como necesidades primordiales de la sociedad, y como cura definitiva de sus problemas.

Hasta los más radicales entre los republicanos enseñaban que la solución de los problemas nacionales residía en la política, la cultura y la educación, más bien que en la reforma económica o en la revolución social. Los obreros de Barcelona se dejaban influir tan fácilmente por los comecuras del lerrouxismo porque persistía la base clasista de la religión, en las grandes ciudades. El clero encontraba a menudo física y emocionalmente difícil acercarse a los obreros, los cuales, a su vez, encontraban a menudo detestables sus modales, por su aparente condescendencia. Despreciaban también las escuelas y los centros sociales católicos por su esnobismo, sus prejuicios de clase y la falta de interés hacia los problemas de los trabajadores. Por eso, pues, los bienes de la Iglesia fueron incendiados con gran entusiasmo en toda Barcelona, como protesta por las fallas del clero en su función social y religiosa, mientras que fue muy limitada la violencia contra las

personas. Existía asimismo un interés morboso en saquear monasterios y conventos, para verificar rumores sobre tesoros ocultos, orgías y monjas enterradas. Los amotinados desenterraron una cincuentena de cadáveres momificados de monjas en los conventos.

LA «LEY DEL CANDADO» DEL GOBIERNO DE CANALEJAS

El siguiente gobierno liberal sólo pudo reunir a las diversas facciones del partido sobre la base de un programa general de libertades cívicas, que incluía la libertad de conciencia y educación, el matrimonio civil, el entierro civil y el control de las asociaciones religiosas. En febrero de 1910, José Canalejas, el dirigente liberal más coherente y enérgico, fue nombrado primer ministro y llevó a sus partidarios a las elecciones generales. El gobierno sacó la habitual mayoría en la Cámara de Diputados, pero le faltaron tres escaños para conseguirla en el Senado, gracias en parte a la presencia de los diecisiete prelados, no elegidos sino nombrados, que salvaguardaban los intereses de la Iglesia. Así, durante casi tres años, el gobierno de Canalejas careció de mayoría parlamentaria, situación que se hizo endémica en la vida política de la monarquía. Las instituciones del liberalismo español decimonónico habían tenido por resultado un régimen sin mayorías, como ocurría en toda la Europa meridional en aquella época. Permitían la movilización y la expresión de los grupos de protesta, pero las mayores fuerzas institucionales eran demasiado oligárquicas y estaban demasiado atrincheradas para que se las pudiera desplazar o para que pudiera promover reformas fundamentales.

Canalejas fue el último dirigente con vigor del liberalismo histórico español. Se le podría considerar una paradoja, pues era amigo del notorio cardenal Cascajares y tenía una capilla familiar en su casa, pero al mismo tiempo había sostenido desde 1899 posiciones políticas consistentemente anticlericales, con las cua-

les consiguió la dirección del partido. Presidió el último gobierno reformista importante del régimen, de 1910 a 1912, insistiendo en la legislación social y económica, pero al encontrar tan persistente oposición en la izquierda su gobierno se vio constantemente amenazado.

Los liberales habían ya cancelado el derecho del clero a inspeccionar los programas de estudio de las escuelas privadas no católicas, y, en junio de 1910, el gobierno reconoció el derecho de los templos protestantes a exhibir en sus edificios signos externos y emblemas de su culto, cosa que antes estaba prohibida. Los objetivos principales del gobierno consistían en establecer las restricciones estatales, tan largo tiempo deseadas, sobre las órdenes religiosas y negociar también una reducción del subsidio eclesiástico. Sin embargo, Canalejas acabó dándose cuenta de que estas medidas no podían imponerse por decisión legislativa, sino que sólo era posible llegar a ellas mediante negociaciones con el Vaticano, que se negaba a hacer concesiones importantes.

El gobierno Canalejas presentó entonces la famosa «ley del candado», según la cual no se reconocerían nuevas comunidades religiosas en los dos años siguientes, a menos que se registraran en el Ministerio de Gracia y Justicia. Además se negaría automáticamente el permiso a las órdenes cuyos miembros en España fueran en más de un tercio extranjeros (presumiblemente, franceses). Pero la fuerza de esta legislación se vio muy menguada por el hecho de que en España había ya cerca de 4.000 comunidades de clero regular y monjas, que abarcaban a unos 55.000 religiosos, pertenecientes a todas y cada una de las órdenes reconocidas por Roma. Además, una enmienda establecía que estas medidas quedarían automáticamente abolidas si en el plazo de dos años no se aprobaba una nueva ley de asociaciones religiosas.

En julio de 1910, bastante antes de que se presentara al parlamento este proyecto de ley, y sólo ante su anuncio, se organizaron protestas de masa en el norte, propiciadas oficialmente por

los ayuntamientos y diputaciones del País Vasco. En agosto hubo protestas similares en Cataluña, que dieron lugar a la expansión en ella de la red de asociaciones de Acción Católica. En San Sebastián, centro de grandes manifestaciones, el gobierno tuvo que sacar la tropa a la calle y declarar el estado de sitio.

Los católicos no tenían nada que temer. Aunque la legislación inicial se aprobó, nunca se reglamentaron las medidas permanentes, sin las cuales no tenía efectividad. En 1911 se celebró en Madrid un congreso eucarístico internacional, en medio de grandes festejos, mientras el gobierno luchaba contra numerosos adversarios. Las nuevas negociaciones para obtener concesiones de la Santa Sede no dieron fruto, pues el papado no veía la necesidad de conceder gratuitamente lo que el gobierno español no podía obtener de su propio parlamento. Y en esto terminó abruptamente la carrera de Canalejas, a finales de 1912 por obra de un asesino anarquista. El Partido Liberal nunca se reorganizó con eficacia y aceptó una fórmula que le permitía quedar bien y al mismo tiempo dejar que la «ley del candado» quedara olvidada a fines de 1914.

Así pues, los éxitos de la ofensiva anticlerical fueron pocos y limitados. Los gobiernos liberales lograron liberalizar y secularizar algo más la atmósfera del sistema educativo estatal, todavía tan atrasado e inadecuado, y ampliar algo las limitaciones del matrimonio civil. Sus fútiles esfuerzos por fiscalizar las órdenes religiosas sólo provocaron contramanifestaciones de los católicos. A partir de 1914, el partido comenzó a desintegrarse, paralizado por el empate contra el cual tropezaba permanentemente en el sistema parlamentario. Desde entonces, los graves problemas sociales y económicos, junto con las cuestiones militar y colonial, hicieron imposible que continuara la fijación anticlerical.

NUEVAS INICIATIVAS DE ORGANIZACIÓN Y PLANTEAMIENTOS POLÍTICOS

Bajo el estímulo de la nueva campaña anticlerical, se renovaron los esfuerzos para formar una organización política católica. Tomaron a lo primero la forma de una serie de juntas o ligas católicas, fundadas entre 1901 y 1903, en las provincias más religiosas, siguiendo en parte la iniciativa del primado cardenal Sancha. Las ligas católicas tenían los mismos objetivos que las antiguas asociaciones de católicos: organizar mítines y manifestaciones, distribuir información y discursos, defender los intereses católicos y, cosa nueva, apoyar en ocasiones a candidatos católicos independientes. En 1905, sólo se eligió en todo el país a un católico independiente, pero los candidatos locales tuvieron algo más de suerte en las siguientes elecciones, en 1907. El nuncio alentaba constantemente a un mayor activismo político y a que ampliaran sus funciones las organizaciones de laicos, como la Acción Católica, fundada en 1888. Cuando el Vaticano canceló su orden de abstención electoral a los católicos italianos, el activismo político de los españoles se acentuó. En Madrid, Barcelona y otras ciudades se crearon comités o centros de Defensa Social. Pero si bien las ligas persistieron durante unos años, acabaron desvaneciéndose, debilitadas por su naturaleza ambigua, ya que se esforzaban en representar algo más que una simple agencia de propaganda pero no trataban de constituir un partido político.

Un ejemplo espectacular de colaboración tuvo lugar en 1906-1907, cuando carlistas, regionalistas catalanes y otros grupos católicos se unieron a los republicanos moderados, en la amplia coalición llamada Solidaridad Catalana, opuesta al centralismo del Estado liberal. Barrió con las elecciones de 1907 en Cataluña, pero no pudo sobrevivir largo tiempo. En los años siguientes, el activismo político católico sólo se hizo presente a nivel provincial, al negociarse nuevas alianzas para apoyar a candidatos independientes. La oposición a la «ley del candado» de Canalejas provocó una oleada de propaganda católica entre 1910 y 1912, pero

era primordialmente negativa y opositora, y no produjo ninguna alternativa católica nueva.

En esos años, la organización de una Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas (la ACNP, pues pronto se abandonó el adjetivo «jóvenes») constituyó la iniciativa más fructuosa. La fundó el jesuita Ángel Ayala al cerrar el año 1908. La ACNP se convirtió en el principal grupo de laicos consagrado a la información, la propaganda y la defensa de los intereses católicos. En 1911, fundó un diario en Madrid, *El Debate*, que pronto llegó a ser el órgano político católico más importante y selecto del país, e iba estrechando relaciones con la jerarquía eclesiástica. La ACNP creó en 1912 la Editorial Católica, que se convirtió en la editorial católica más sólida del país. Después de 1912, comenzó a desvanecerse la lucha entre clericalismo y anticlericalismo, al atraer más y más la atención pública los conflictos socioeconómicos y la política regionalista, exacerbados aquéllos por el comienzo de la guerra europea. Quedar, sin vacilar, como el mayor de los países europeos neutrales, no impidió que la guerra tuviera en España una repercusión considerable, agudizando las tensiones internas. Las actitudes españolas respecto a la guerra misma reflejaron la división entre derecha e izquierda, pues los radicales y los liberales simpatizaban con la Entente, mientras que los conservadores se inclinaban por los poderes centrales. La opinión católica española simpatizó fuertemente con Alemania, pues veía en las potencias centroeuropeas el baluarte de las instituciones conservadoras, en oposición a Estados más liberales, como Francia, Gran Bretaña e Italia, en todos los cuales habían acometido ataques a la Iglesia.

El nuevo papa, Benedicto XV (1914-1922), fue aclamado por ser el primero, desde hacía siglos, en tener un conocimiento personal del país, ya que había ocupado antes la nunciatura en España. Cuando Italia entró en la guerra, el episcopado español le

ofreció refugio y santuario, si llegaba a considerar necesario marcharse de un país beligerante.

En 1917, año de la revolución rusa, España se hallaba acosada por intentos en tres dimensiones distintas de rebelión: política, militar y social. Aunque cada intento fue aislado y se hallaba condenado al fracaso, juntos mostraron la creciente insatisfacción con las instituciones vigentes. La cuestión religiosa no tuvo ningún papel en esas tres rebeliones, lo que parece indicar que el antagonismo del siglo anterior había sido sustituido por otras preocupaciones.

El grupo de presión más eficaz dentro del alto clero, y desde el punto de vista regional, era el catalán, que dominaba ahora firmemente su Iglesia regional. Los catalanes podían considerarse, culturalmente, los católicos más refinados del país, y eran estrechas las relaciones entre los eclesiásticos y los catalanistas más conservadores. Pero el clero catalán, más avanzado culturalmente, muy informado y muy cohesionado, no se mostraba más inclinado que el de las otras partes de la Iglesia a tender puentes entre los sectores católico y no católico de su propia sociedad industrial urbana. Después de 1917, Cataluña llegó a ser el foco principal de la actividad social y revolucionaria de España, y los anarcosindicalistas catalanes eran fanáticamente anticatólicos. En 1922, asesinaron al arzobispo de Zaragoza.

La lenta pero constante desintegración de las instituciones políticas de la monarquía parlamentaria, a partir de 1917, provocaba naturalmente inquietud entre los conservadores católicos. No podía consolarlos el hecho de que fuese una experiencia por la que pasaban también los demás Estados de la Europa meridional; al contrario, ello acrecentaba su alarma. El último dirigente sólido del Partido Conservador, Eduardo Dato, fue asesinado por los anarquistas en 1921, y, para entonces, el sistema bipartidista, establecido en el siglo XIX por Cánovas y Sagasta, ya habían dejado de funcionar.

En el espectro político sólo aparecía una alternativa, y aun ésta era de utilidad limitada. En 1913, Antonio Maura había dejado la dirección de su partido, porque, según una interpretación muy estrecha, el rey Alfonso y las fuerzas políticas dominantes se negaban a actuar de acuerdo con las reglas del juego (acusación en gran parte exagerada). Sus partidarios, a partir de entonces, se conocieron como mauristas, dentro del cada vez más fragmentado sistema de partidos. Maura mismo nunca evolucionó con respecto a sus ideas y a su programa de 1907-1909, pero algunos de sus seguidores trataron de proyectar nueva ideología maurista. La basaban en los principios del catolicismo, y aunque eran firmes partidarios del orden, querían también reformas sociales, desarrollo económico, administración honrada y descentralización gubernamental. Los mauristas insistían asimismo, en mucho mayor grado que las demás facciones políticas, en el patriotismo español —casi una forma de prenacionalismo—. Formaban la única fracción parlamentaria que tenía su propio grupo juvenil, los Jóvenes Mauristas, y, en conjunto, ofrecían una serie de doctrinas y objetivos nuevos para el activismo político católico. En consecuencia, *El Debate*, como diario católico más prominente del país, solía apoyar el maurismo, aunque muchos católicos dedicados a la política no lo hicieran.

En 1919, un núcleo de eclesiásticos e intelectuales más liberales, y con mayor conciencia social, fundaron el Grupo de Democracia Cristiana, a la izquierda de los mauristas. El grupo no era un partido o una facción política, y en realidad no pasaba de ser una asociación de estudios y propaganda. Su importancia radicaba en el hecho de ser la primera organización católica española que utilizaba la nomenclatura y algunos de los valores de los partidos democratacristianos organizados en otros países católicos.

La iniciativa política católica y su representación en general quedaron tan fragmentadas y tan carentes de valores como el sistema oligárquico español. Mientras la estructura de la monarquía

parlamentaria conservadora persistiera, la Iglesia no parecía capaz de dar respuesta eficaz a nuevas empresas. Por ejemplo, en marzo de 1922, *El Debate* y la ACNP anunciaron el comienzo de una gran campaña social, en Madrid, para colectar fondos y movilizar esfuerzos en favor de una universidad católica y de más amplias actividades sociales e informativas por los grupos católicos. Hubo que suspender la campaña al cabo de apenas tres semanas, pues aunque los católicos adinerados no se oponían a que se hicieran aportaciones, tanto la corona como los grupos consagrados estimaban que la iniciativa comportaba una irritante complicación.

Una empresa más sugestiva y original fue la organización, en diciembre de 1922, del primer partido político demócrata-cristiano, el Partido Social Popular (PSP). Inspirado por el éxito y la doctrina del Partito Popolare Italiano, de Dom Luigi Sturzo, el PSP declaró ser un partido político oficialmente católico, que aceptaba plenamente el orden legal del liberalismo parlamentario. Su composición era sumamente heterogénea, pues había en él jóvenes carlistas, parte de la Juventud Maurista, el Grupo Democracia Cristiana y elementos promotores de nuevas formas de catolicismo social entre los laicos y los clérigos. Los miembros del PSP y sus partidarios distaban mucho de haberse unificado, pues mientras unos propugnaban por programas sociales avanzados, otros eran muy moderados, del mismo modo que unos eran demócratas radicales y otros acérrimos partidarios del «orden público», dispuestos a aceptar el principio de una dictadura en situaciones graves. El PSP anunció el principio de la movilización de masas en contraste con el clientelismo oligárquico de los partidos consagrados. Propugnaba por la representación proporcional democrática en el parlamento, un senado corporativo y la descentralización del gobierno nacional. A pesar, o a causa, de sus contradicciones, era demasiado avanzado para la gran mayoría de los católicos, y por esto no presentó candidatos en las últi-

mas elecciones generales de la monarquía parlamentaria, en mayo de 1923. Cuatro meses más tarde, el sistema de partidos fue violentamente sustituido por la dictadura militar del general Miguel Primo de Rivera.

LA EDUCACIÓN Y LA CULTURA

La posición dominante de las escuelas católicas en la enseñanza secundaria se mantuvo durante los años veinte, al mismo tiempo que continuaba aumentando la atención prestada por las órdenes religiosas a la educación. Mientras que, en 1904, el 49% de las órdenes masculinas y el 34% de las femeninas se dedicaban a la enseñanza, en 1923 esos porcentajes habían subido hasta el 57 y el 42% respectivamente. El Estado proporcionó nuevos subsidios para abrir más escuelas elementales católicas en las zonas donde faltaban las públicas. El sistema católico de enseñanza primaria se extendió, e incluso se esforzó algo en aumentar el escaso número de escuelas católicas en los barrios obreros de las ciudades.

Pero, al mismo tiempo, la educación estatal crecía más rápidamente, lo cual contribuía a que se extendieran las actitudes secularizadas. La ventaja de las escuelas católicas radicaba, acaso, en la más baja proporción de escolares por maestro, pues muchas de las escuelas estatales eran rurales —con un solo maestro— o, en las ciudades, no disponían de suficiente personal docente. En 1930, las escuelas católicas constituían casi un tercio de las escuelas primarias, con una proporción ligeramente superior en las secundarias.

La legislación anticlerical tuvo, entre otros efectos, el de reducir la influencia católica en el sistema educativo oficial, influencia que nunca alcanzó el nivel que le suponían los anticlericales. A pesar del éxito de la Iglesia en educar a un gran número de niños y adolescentes de las clases medias, continuaba perdiendo terreno entre los obreros urbanos y en la élite cultural.

Seguía creciendo el volumen de las diversas clases de publicaciones católicas y los servicios de información eran más abundantes que nunca. La prensa católica se extendió aún más, lo mismo que las revistas de tono elevado, publicadas por estudiosos de las órdenes religiosas. Pero este crecimiento representaba sólo un aspecto de la expansión de las actividades culturales en una sociedad más culta y productiva, en la cual, hacia los años veinte, ya no era posible detener la tendencia hacia la secularización y el materialismo social y cultural que empezaban a dominar amplios sectores.

La erudición católica también aumentó y se refinó en esos años, constituyendo un aspecto modesto de lo que los especialistas en literatura llaman la Edad de Plata de la cultura española, entre 1898 y 1936. Debe citarse el relativamente poco conocido sacerdote gallego Ángel Amor Ruibal, que enseñaba en el seminario de Santiago de Compostela; murió en 1930, pero tuvo tiempo de completar su obra, los diez tomos de *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, intento nuevo y ecléctico de elaborar una distinta comprensión de la verdad filosófica, quizá la obra más original de un clérigo español desde los tiempos de Ramon Llull.

Hacia los años veinte, la inquietud ganaba las jerarquías eclesiásticas y el clero en general por la creciente informalidad de la indumentaria, la conducta y la cultura populares. Se difundieron cartas pastorales sobre el pecado de impudor y los peligros de la pornografía, que por primera vez en España se distribuía entonces en cantidad. La creciente popularidad de las vacaciones en la costa y la construcción de piscinas plantearon nuevos problemas. Se resolvió un aspecto del dilema mediante la confección del famoso «traje de baño tipo padre Laburu» —bautizado con el nombre de su inventor, un cura vasco—, que cubría desde el cuello hasta los tobillos, pero que era bastante holgado para permitir los movimientos en el agua.

LAS FRUSTRACIONES Y REALIZACIONES DEL CATOLICISMO SOCIAL

La intensidad creciente de lo que se conocía como «el problema social» estimuló cierta diversidad de esfuerzos dirigidos hacia la organización de los trabajadores y el «catolicismo social». Su éxito fue muy limitado o nulo. Sólo en el medio rural católico resultó eficaz la organización socioeconómica de la masa religiosa.

No fue por falta de fundaciones benéficas. La *Reseña eclesiástica*, en 1920, publicó la lista de unas 12.000, de las cuales aproximadamente un millar tenían su sede en Madrid y 800 en Sevilla, pero sólo 200 en Barcelona, principal centro industrial. Unas 3.000 estaban dedicadas a la enseñanza, a clases para adultos o a actividades culturales; otras 3.000, a la caridad; 2.500, a la atención médica (entre ellas, más de 2.000 hospitales y centros médicos), y sólo unas 1.800 exclusivamente a actividades devotas. Esas fundaciones tenían problemas de diversa índole. La mayoría eran pequeñas y carecían de fondos para ampliar sus actividades. Además, como la devoción religiosa misma, estaban geográficamente mal distribuidas. La eficacia de sus funciones parece haber sido muy diversa. Algunos de los hospitales y centros de caridad mostraban un alto nivel de dedicación y de servicio, mientras que otros no daban pruebas de ello. El enfoque social en las grandes ciudades aparecía a veces con prejuicios de clase y condescendencia, o bien hacía depender la ayuda de la sumisión a la instrucción religiosa o a actividades devotas.

Es cierto que la atención verbal aumentó. Entre 1891 y 1930 se contaron noventa cartas pastorales de miembros del episcopado que trataban en todo o en parte de los problemas sociales. Se multiplicaron los grupos católicos de estudio sobre cuestiones sociales, se imprimieron más y más publicaciones que se referían a ellas y se incrementó mucho el volumen de la literatura distribuida a los católicos y a los obreros por un igual. Se celebraron

varias reuniones sociales de sacerdotes, y, en 1914, en casi todos los seminarios del país, se habían ya establecido cursos de sociología.

La falta de imaginación y de fuerza creadora del catolicismo español moderno alentaron la fascinación por los modelos extranjeros. Si Italia proporcionaba la inspiración principal para el catolicismo político progresivo, los *Volksvereine* alemanes y los sindicatos libres católicos belgas llenaron el mismo vacío respecto al catolicismo social. Se imitaron las «semanas sociales» de los católicos franceses. Cada año, de 1907 a 1912, se celebró una, en España, para informar al clero sobre los problemas sociales.

Se llevaron a cabo nuevas tentativas de organización de los trabajadores. La falta de resultados de los círculos obreros de Vicent había llevado a la busca de otros modelos, que se encontraron, por ejemplo, en las *Unioni Popolari* católicas, recomendadas al episcopado italiano por una encíclica de Pío X, en 1906. En 1905 se formaron en Bilbao algunas pequeñas uniones profesionales, que se extendieron después a una docena de ciudades. La ventaja de estas uniones consistía en que eran «puras», exclusivamente de obreros, pero no empleaban el nombre inquietante de «sindicato»; por ello pueden describirse como una fórmula a medio camino entre los círculos mixtos de patronos y trabajadores y los verdaderos sindicatos.

La organización, en Barcelona, en 1907, de una red, llamada Acción Social Popular respondió a la iniciativa del jesuita Gabriel Palau, que durante un decenio fue el promotor más activo del catolicismo social español. La ASP no era ni un partido ni un sindicato, sino una organización social y cultural dedicada a la diseminación de información religiosa y social. En 1915, esa «Volksverein hispánica», como a veces la llamó Palau, contaba con más de 27.000 miembros en Cataluña. Hizo más que cualquier otro grupo católico español por tratar de elevar la conciencia de los católicos en lo referente a la cuestión social, y la de los

obreros en lo referente a la religión. Organizó, además, cierto número de uniones profesionales, y formó una pequeña asociación obrera de seguros y asistencia. Como las uniones profesionales trataban de evitar conflictos con los patronos, tuvieron poco éxito económico y escasos miembros, a excepción de una notable Unión Barcelonesa de Empleados (la UP de Dependientes y Empleados del Comercio).

Aunque los anarcosindicalistas denunciaron a los partidarios de Palau como componentes de una «sacristía de esquiroles», la obra del clérigo catalán fue destruida no por ellos, sino por sus rivales en la estructura católica de poder. El marqués de Comillas, el multimillonario católico promotor de muchos planes de asistencia paternalista, se propuso crear sindicatos controlados por la Iglesia y los patronos, a través de un consejo católico nacional, con sede en Madrid. El primado de la época, cardenal Aguirre, se dejó convencer de que Palau se proponía dominar las iniciativas sociales católicas en toda España; sus rivales jesuitas se resentían de su preeminencia y popularidad, por limitadas que fueran; los conservadores católicos se quejaban de que la ASP y las débiles UP de Barcelona fomentaban la lucha social. En 1916, obligaron a Palau a dimitir y le enviaron a Argentina. Su organización fue sustituida por otra nueva y ultraconservadora, Acción Popular, muy paternalista y plenamente dominada por la jerarquía eclesiástica. Sólo en una pequeña ciudad industrial catalana, Igualada, sobrevivieron algunas UP independientes que contaban con fuerte apoyo obrero.

De hecho, la única iniciativa con éxito del catolicismo social en la capital industrial de España no fue una organización obrera, sino la Caixa de Pensions per a la Vellesa i d'Estalvis, fundada por un militante laico, Francesc Moragas, después de la oleada de huelgas de 1902. Los fines de la Caixa eran eminentemente prácticos y ofrecía iguales condiciones a todos los participantes, independientemente de su situación espiritual y de su interés por

la devoción formal. Pronto prosperó, aportando una ayuda auténtica a muchos, y convirtiéndose en una de las más importantes instituciones financieras de Cataluña, cosa que sigue siendo hoy día.

El concepto de sindicatos católicos, como algo distinto de los círculos mixtos, los grupos de discusión y las asociaciones benéficas, empezó a arraigar en diversos lugares del país alrededor de 1912, el año de la primera huelga declarada, al parecer, por un sindicato católico. Los dirigentes más activos eran los dominicos Pedro Gerard y José Gafo, inspirados más por los sindicatos católicos libres belgas que por los sindicatos asociados a los patronos, de Francia, o las *Unioni* italianas. Gerard organizó un sindicato de obreros de los viñedos y de las destilerías en Jerez de la Frontera, y Gafo uno de los ferroviarios en Madrid. Al mismo tiempo, un cura asturiano, Maximiliano Arboleya, empezó a organizar, en su región natal, sindicatos de mineros y luego de trabajadores del campo. En 1916, Gerard y Gafo habían conseguido ya formar una Federación Nacional de Sindicatos Católicos Libres, título en el cual el adjetivo «libre» quería indicar que eran sindicatos exclusivamente de obreros, libres de toda injerencia patronal. Tres años más tarde, la Confederación Nacional de Sindicatos Católicos Obreros, formada conjuntamente por Comillas y la oligarquía «social católica» ultraconservadora, trató de unificarse con los católicos libres. Aunque aquel año, 1919, murió Gerard, al que habían obligado a abandonar su labor, Gafo y sus partidarios abandonaron la conferencia de unificación, insistiendo en la necesidad de independencia y de una política más militante de los sindicatos católicos. Pero, aunque los católicos libres eran los sindicatos confesionales más vigorosos y «avanzados», y contaban con unos 60.000 afiliados, trataban también de evitar casi siempre conflictos directos con el capital. Los católicos ponían siempre énfasis en «la paz social», expresión que había servido de título al periódico católico social más influyente de la

generación anterior. En el áspero mundo de las relaciones sociales españolas, cuya dureza se acrecentaba por las tácticas violentas de los sindicatos de izquierda, todos los sindicatos católicos carecían de la agresividad necesaria para conseguir importantes resultados en los terrenos económico o de organización, y algunos no pasaban de ser simples disfraces del dominio patronal.

Una organización más eficaz, que continúa floreciendo hoy en día, fue la Solidaridad de Trabajadores Vascos (STV), formada, en 1911, con tendencias nacionalistas. La STV no era oficialmente confesional, a diferencia de los sindicatos católicos, pero estaba compuesta casi exclusivamente por trabajadores católicos, y tenía un tono fuertemente católico, como todas las organizaciones nacionalistas vascas de aquella época. Como rama obrera de un movimiento de protesta, vacilaba menos en emprender actividades sindicales enérgicas. Pero aun así, la STV se basó, en sus comienzos, en los empleados y dependientes, y sólo llegó a convertirse en una organización más completa después de la proclamación de la Segunda República, en 1931.

El único movimiento sindical creado por católicos que llegó a tener, aunque sólo momentáneamente, cierta importancia, fue el de los Sindicatos Libres de Barcelona, que no deben confundirse con los Sindicatos Católicos Libres de Gafo y Gerard. Fueron organizados en Barcelona, en 1919, por jóvenes empleados y obreros carlistas, asqueados por las tácticas duras y el dominio coactivo que caracterizaban a la organización anarcosindicalista de los obreros catalanes, la CNT. En aquel momento, la CNT, organización que se declaraba atea, contaba con 700.000 miembros, y era el primer movimiento sindical de masas español.

Los trabajadores carlistas barceloneses representaban una cultura completamente distinta de la de los ricos paternalistas y de los eclesiásticos, que solían ser los promotores del catolicismo social. Su organización era de base y se derivaba del carlismo rural popular, que en Cataluña y en otras partes había combatido a

los anticlericales y a los políticos liberales capitalistas durante un siglo entero. Al mismo tiempo que rechazaban el dominio de los grupos de pistoleros anarquistas, los trabajadores carlistas no mostraban ninguna inclinación por el capitalismo urbano moderno ni por su cultura, ya fuera liberal o conservadora. Se declaraban en favor de un «sindicalismo popular», que no fuese oficialmente confesional y que luchara por el mejoramiento de la condición de los trabajadores, al mismo tiempo que combatiera el anarcosindicalismo. Los libres barceloneses despreciaban como artificiales casi todos los sindicatos católicos, con la única excepción de los católicos libres de Gafo.

En sus primeros años, los libres se consagraron a una sangrienta lucha callejera con la CNT, en la cual murieron docenas de trabajadores. Apoyados por el gobernador militar de la ciudad, en 1921-1922 consiguieron aventajar físicamente a sus rivales y, en Cataluña, aumentaron el número de sus miembros hasta 175.000 (casi la mitad de los de la CNT en la región). De hecho, con la CNT temporalmente fuera de la ley, los libres llegaron a ser por un momento la principal organización obrera de la primera región industrial de España, aunque solían ser más débiles justamente en las grandes empresas. Al aumentar sus partidarios, adoptaron una política más militante y agresiva hacia la patronal, declarando huelgas propias, pero siempre con mayor moderación en las tácticas económicas que la CNT. La combinación de sus posiciones económicas de izquierda y posiciones culturales de derecha pareció a muchos protofascista, pero esta acusación era artificial, porque era una organización de clase, que rechazaba casi toda la cultura radical moderna y no tenía nada que ver con el nacionalismo. En 1923, con la CNT de nuevo legalizada, los libres se encontraron aislados y comenzaron a perder afiliados, si bien en algunas zonas lograron mantener su fuerza.

La historia de los Sindicatos Libres de Barcelona era evidentemente muy distinta de la del sindicalismo confesional. Estaban

en buenas relaciones únicamente con los sindicatos de Gafo, que a comienzos de los años veinte habían visto reducida su esfera al País Vasco y Navarra. Finalmente, en diciembre de 1923 los dos grupos se fusionaron en una Confederación Nacional de Sindicatos Libres de España, con algo más de 100.000 miembros, la mayoría procedentes de los fibres de Barcelona. La organización creció de nuevo bajo la dictadura de Primo de Rivera, para hundirse con la vuelta de la libertad y el predominio regional de la CNT.

Había, sin embargo, una organización importante y razonablemente eficaz, que era oficialmente confesional: la Confederación Nacional Católico-Agraria (CONCA), fundada en Castilla la Vieja en 1912, y convertida en confederación nacional cinco años más tarde. Era una organización de agricultores, cuyos dirigentes solían ser propietarios de grandes explotaciones y cuyos afiliados se agrupaban a menudo en torno al párroco del pueblo. Sus núcleos mayores estaban en Castilla la Vieja y León, en una zona nororiental, incluyendo Navarra, Álava y norte de Aragón, y en las provincias levantinas de Valencia y Murcia. La CONCA quería proteger los intereses sociales existentes y la estructura de la propiedad en el norte de España, donde predominaban las pequeñas explotaciones atrasadas, coexistiendo con grandes fincas. Su éxito se debía a diversos factores: la persistencia del catolicismo en las zonas rurales del norte de España, 'la ausencia de organizaciones rivales y los beneficios proporcionados por sus actividades socioeconómicas. La CONCA estableció una red de cooperativas rurales (tanto para el consumo como para la producción) y organizó sistemas de seguros rurales y de ahorro y crédito. Aunque fomentó asimismo las cooperativas de alquiler de maquinaria agrícola, su objetivo no era la modernización de la agricultura, sino la mayor seguridad y el mayor bienestar posibles dentro de la estructura existente. En 1922, contaba con más

de medio millón de familias —lo que representaba más de tres millones de personas—, y tenía tantos adheridos como la CNT.

La CONCA no desempeñó ningún papel en el empobrecido sur, latifundista y tibiamente religioso. Una campaña de organización en Andalucía, en 1919-1920, consiguió muy poco, a pesar de un plan muy difundido para persuadir a los grandes propietarios de que cedieran una pequeña parte de sus fincas a los campesinos sin tierras. El número de afiliados declinó más adelante, pero incluso después del hundimiento de la monarquía, cuando tuvo que enfrentarse a la enemistad del nuevo régimen republicano, la CONCA mantuvo gran parte de sus posiciones. Incluso cuando sólo conseguía enrolar a unas 200.000 familias, desempeñó un papel importante, en los años siguientes, al mantener la fuerza del catolicismo social y político en las zonas rurales del norte.

EL CATOLICISMO Y LA DICTADURA DE PRIMO DE RIVERA (1923-1930)

Aunque la monarquía no cayó hasta 1931, el sistema parlamentario español se acabó en 1923, con el establecimiento de la dictadura del general Miguel Primo de Rivera. Esta duró seis años y medio, hasta enero de 1930, y se ganó el apoyo activo o pasivo de la mayoría de los católicos. La opinión general de la clase media favoreció al principio esta dictadura benévolamente autoritaria y casi sin sangre, y aceptó su argumento de que el desorden interno y el faccionalismo político habían hecho imposible gobernar a España por los procedimientos parlamentarios normales.

En sus inicios, en noviembre de 1923, el rey Alfonso y Primo de Rivera hicieron una visita oficial a Roma, en el curso de la cual rindieron obediencia formal al papa, lo que constituía el gesto más importante de ese tipo hecho por cualquier jefe de Estado desde 1870. La dictadura tuvo relaciones armoniosas con la

Iglesia y favoreció de distintas maneras los intereses católicos. Aunque apenas si aumentó el estipendio eclesiástico, aportó nueva ayuda financiera y administrativa a la educación católica. A cambio, cuando el episcopado catalán combatió la supresión de la cultura catalana y el uso del catalán en los servicios litúrgicos, el gobierno pudo contar con el apoyo tácito del resto de las jerarquías eclesiásticas.

En el Partido Social Popular (PSP), que constituía el sector más progresivo de los activistas cívicos católicos, la cuestión de la colaboración con la dictadura provocó una división. Sólo la minoría más liberal del PSP resistió al nuevo régimen, posición que sólo compartieron los nacionalistas vascos y algunos catalanistas liberales.

Las distintas instituciones del catolicismo social apoyaron en general a Primo de Rivera. Los sindicatos patronales de Comillas y sus colaboradores jesuitas (los Sindicatos Obreros Católicos) la aplaudieron inmediatamente, igual que hizo la CONCA. Gafo y los libres le aportaron su apoyo y su participación posteriormente, a pesar de sus posiciones más radicales en cuestiones económicas[3]. Sólo un puñado de católicos sociales, como el asturiano Arboleya, se mantuvieron firmes en la posición de que la democracia política era consustancial con la justicia social. La identificación con la dictadura resultó casi fatal después de 1930, cuando, con la excepción de la CONCA, fueron barridas las muy modestas realizaciones del catolicismo social. Los principales colaboradores civiles del Primo de Rivera procedían de las filas católicas. José Calvo Sotelo, antes joven maurista y luego militante del PSP, fue nombrado director general de administración local, y preparó un nuevo estatuto de autonomía municipal. Luego, cuando el directorio militar fue sustituido por un gobierno civil, recibió la cartera de ministro de Hacienda. Muchos de sus colegas políticos ocuparon puestos en la dictadura, aunque menos importantes.

Fue la ACNP la que en 1924 promovió la iniciativa de formar la Unión Patriótica, que se convertiría pronto en la organización política del régimen. El concepto inicial de la UP se basaba en el Centro Católico alemán, es decir, un amplio grupo civil de católicos, dispuestos a trabajar con distintas formas de gobierno. Pero, en 1926, la UP ya se había transformado en movimiento oficial de la dictadura y del Estado. Dos años más tarde, cuando se convocó una Asamblea Nacional no elegida, para preparar una reforma constitucional, antiguos militantes de la ACNP y del PSP, como Víctor Pradera, tomaron la iniciativa de tratar de establecer los términos de un régimen a la vez más conservador y semiautoritario, bajo la monarquía. Esta tentativa fracasó completamente por falta de dirección coherente y de verdadero apoyo.

La estrecha relación con la dictadura tuvo consecuencias desastrosas para la Iglesia, como las tuvo para la monarquía. Y, a la larga, su identificación con el catolicismo no benefició tampoco al dictador, pues consiguió dar estímulo a una nueva rase de anticlericalismo, cuyas pasiones ayudaron a los enemigos del nuevo régimen. Cuando Primo de Rivera propuso reconocer oficialmente los diplomas dados por las universidades católicas, equiparándolos con los de las universidades estatales, provocó la primera oposición abierta a su régimen, en 1928-1929, en forma de manifestaciones y motines estudiantiles, factor importante en precipitar la caída de la dictadura.

El confuso camino de la acción cívica y social católica, con su mezcla de elementos autoritarios y progresivos, no logró en absoluto reducir la división entre católicos y no católicos y de hecho se aceleró la descatolización en las grandes ciudades y en el sur. Aunque un órgano católico tan importante como *El Debate* pasara a la oposición, en 1928, la identificación de la Iglesia con un régimen autoritario de derechas hizo de aquélla un blanco predilecto de la reacción republicana a la dictadura. Tras la expe-

riencia de casi siete años de este régimen, los elementos más liberales de las clases medias estaban más convencidos que nunca de que el catolicismo era el baluarte del autoritarismo y de la reacción y, por tanto, el principal obstáculo al progreso y la ilustración. De modo paralelo, los obreros de las ciudades y el proletariado rural del sur vieron en el apoyo moral y cultural de la Iglesia a las clases poseedoras el principal dique contra la revolución. Así cuando la monarquía se hundió, en abril de 1931, la Iglesia se encontró más expuesta y vulnerable que al iniciarse el régimen liberal.

VI
Del anticlericalismo a la revolución

La proclamación de la Segunda República, en abril de 1931, inició la fase más dramática en la historia contemporánea de España y de su Iglesia. Como país europeo occidental, cuyos intelectuales e instituciones jurídicas estaban a tono con las normas más avanzadas del liberalismo europeo, España había pasado por los más refinados sistemas representativos liberales durante más de cien años. Era habitual que las innovaciones políticas precedieran al desarrollo económico y social o a la transformación cultural general. Ningún otro país del mundo, con tan limitado nivel de desarrollo general, trató con tanta persistencia de mantener formas políticas tan avanzadas. En este sentido, la introducción de una república democrática, en medio de la gran crisis económica, era plenamente consistente con la historia moderna española de «liberalismo precoz».

En contra de lo que han afirmado a menudo los comentaristas hostiles, la respuesta de la Iglesia católica distó mucho de ser de una animosidad inquebrantable. Dado que otros gobiernos marchaban firmemente hacia formas más avanzadas de política liberal y radical, una república democrática, con razonables garantías de libertad para la Iglesia, no habría sido precisamente el peor contexto para las instituciones religiosas. Experiencias recientes con países tan distintos como la Unión Soviética, Italia y México, agregadas al lamentable derrumbamiento de la monarquía es-

pañola, no hacían sentir a los dirigentes de la Iglesia ninguna avidez por entrar en combate con el nuevo sistema español.

Que la república decidiera lanzarse a un ataque frontal contra la Iglesia se debió al predominio temporal de la izquierda, en conjunción con las frustraciones y abusos de la generación precedente. La radicalización de los sentimientos anticlericales, que se hizo sentir después de 1931, fue de tal intensidad que a menudo resulta difícil de comprender. El feroz anticlericalismo de la década republicana se basaba, desde luego, en las doctrinas anticlericales clásicas del siglo anterior y en la frustrada ofensiva anticlerical de los años 1901-1912. Al principio no parecía ser más que una variante española del duro anticlericalismo habitual en muchos países católicos europeos y latinoamericanos, en su transición al liberalismo. La virulencia mortal del anticlericalismo español probablemente se derivaba, sin embargo, de su dimensión dual: el anticlericalismo cultural y político de los republicanos o de izquierdas, pertenecientes a la clase media, y el anticlericalismo total y revolucionario de los movimientos revolucionarios de masas.

El anticlericalismo cultural y político de los republicanos izquierdistas de clase media arrancaba de la crítica ilustrada y racionalista habitual de la teología cristiana, en general, y del clero católico en particular. Como se ha visto en el capítulo precedente, esto se exacerbaba en España, como en algunos otros países católicos, por el restablecimiento de una estrecha relación entre la Iglesia y la monarquía parlamentaria, así como por el resurgimiento religioso católico y el lugar prominente de la Iglesia en la educación de las clases medias. Estas fuentes de antagonismo se reforzaron por la experiencia de la dictadura de Primo de Rivera, que parecía constituir una prueba definitiva de que la Iglesia estaba aliada a la represión y la reacción y que, por tanto, debía forzársela a someterse.

El estado de ánimo de los movimientos revolucionarios era todavía más extremado. Ya se ha indicado que el anarcosindicalismo, el más voluminoso de los movimientos revolucionarios obreros españoles, estaba dominado por una ideología moralista y maniquea que daba gran importancia a los aspectos cultural y educativo de la sociedad opresora. El hecho de que en la sociedad neocatólica española los principales paliativos asistenciales del sistema capitalista estuvieran administrados por el clero reforzaba la convicción de que éste representaba los aspectos más insidiosos de la estructura vigente, legitimándola y proporcionándole motivación e inspiración. Para un anarquista español, pues, el incendio de una iglesia tenía más valor, tanto práctico como simbólico, que el colocar una bomba en una fábrica capitalista.

El anticlericalismo se agudizó también entre los socialistas, que formaban el otro movimiento revolucionario de masas. La intensificación de su política anticlerical fue en gran medida consecuencia de la dictadura, que parecía demostrar que el papel de la Iglesia en el sistema capitalista era mayor que el que los marxistas españoles le habían atribuido. Siguió asimismo la expansión del Partido Socialista y de los sindicatos afectos a él en organizaciones mucho más amplías, en las que entraron partidarios más heterogéneos y también analfabetos, entre los cuales el anticlericalismo radical era popular. Agréguese a esto la reanudación de la propaganda anticlerical después de 1930, que por sí sola explica en parte el creciente odio.

Todo esto, a su vez, creó la secuencia lógica de las hostilidades mutuas que se refuerzan una a otra. Los ataques a la Iglesia pronto produjeron una reacción defensiva de los católicos, que republicanos e izquierdistas vieron por un igual como la principal amenaza política. Esto parecía confirmarles su diagnóstico y dar al conflicto una calidad letal. Ya no era cuestión de cultura y educación, sino de revolución y contrarrevolución, de vida y

muerte. En 1909 y en 1931, los amotinados anticlericales se dedicaron a quemar edificios; en 1934, los revolucionarios empezaban a ver el asesinato de sacerdotes como un factor concomitante categórico de la revolución.

La nueva oleada de anticlericalismo republicano y de izquierdas provocó una reacción tan poderosa entre los católicos que a menudo se le ha achacado el derrumbamiento de la república y la guerra civil. En cuanto a lo primero, parece una exageración considerable. La cuestión religiosa provocó, ciertamente, muchos sentimientos antirrepublicanos, pero fueron de igual importancia otros factores estrictamente políticos y económicos. No hay que confundir la guerra civil de 1936 con las de 1822, 1833 o 1872. Más bien que una lucha entre tradición y liberalismo, fue una de las más importantes guerras del siglo XX entre revolución y contrarrevolución. No la indujo el anticlericalismo, sino el desarrollo de poderosas masas revolucionarias a las que las fuerzas conservadoras decidieron enfrentarse antes de que fuese demasiado tarde.

La Segunda República representó un intento de democratización, llevado a cabo en el mismo momento en que los cambios políticos en el resto de Europa se orientaban hacia el autoritarismo, ya fuera conservador, fascista o comunista. Terminó con el triste espectáculo de ser el único país en la historia del siglo XX cuya estructura se derrumbó completamente en una guerra civil revolucionaria-contrarrevolucionaria, sin experimentar al mismo tiempo guerra exterior, colonialismo o intervención extranjera.

Esto no fue culpa ni del clericalismo ni del anticlericalismo, sino de otros aspectos de la situación española. Uno era el conflicto inherente a la precocidad política del país (combinado con las normas culturales e institucionales avanzadas de sus élites modernas), y a su atraso social y económico. Se produjo una combinación extremadamente explosiva: libertad y oportunidad

óptimas para el desarrollo de conflictos sociopolíticos frente a medios muy limitados para su solución o apaciguamiento. Había en Europa oriental países que se hallaban igualmente subdesarrollados, pero no gozaban de tanta libertad, no eran democráticos ni políticamente precoces. En estos países se reprimieron simplemente los problemas, algo que la España liberal no podía hacer. Los Estados avanzados que eran igualmente liberales y democráticos no sufrían parejas divisiones sociales y regionales ni similares tensiones económicas.

El otro factor condicionante era la independencia de España, que llegaba casi al aislamiento. Neutral en la primera guerra mundial y ya con escasas colonias, España no experimentaba las presiones internacionales que inducían en el interior movimientos de unidad o nacionalismos, y determinaban o hacían prever las reacciones de muchos otros países. Esto dejaba libres y sin trabas a las facciones interiores, con oportunidad para dar rienda suelta a su rivalidad mutua. En España, la dialéctica derechaizquierda de la política moderna se llevó hasta sus últimas y más destructoras consecuencias.

LA SEGUNDA REPÚBLICA

El primer gobierno de la Segunda República estuvo formado por representantes de los distintos partidos republicanos, de moderados a extremistas, y por socialistas; éstos, por primera vez en su historia, llegaron repentinamente a ser un movimiento de masas. No los habían elegido directamente, pero la coalición republicanosocialista había derrotado a los candidatos monárquicos en las grandes ciudades, en las elecciones municipales del 12 de abril de 1931. Esta victoria, que provocó la salida del país de Alfonso XIII, probablemente tenía tanto valor plebiscitario como se le reconoció a la sazón.

El manifiesto electoral de la coalición declaraba: «Católicos: el programa máximo de la coalición es libertad religiosa… Sola-

mente la libertad religiosa puede emanciparnos del doloroso clericalismo… La República… no perseguirá a ninguna religión. La tolerancia será su lema». Por un engaño deliberado de la mayoría de la coalición, esta propaganda fue evidentemente aceptada por muchos católicos. Todo indica que la gran mayoría de los españoles políticamente conscientes aprobaban el nuevo régimen, con entusiasmo o sin él. Raramente había ocurrido en país alguno una transición más pacífica y tranquila.

Las jerarquías de la Iglesia aceptaron también el nuevo régimen sin quejas formales, esperando que continuaran bajo el régimen democrático los términos favorables del concordato vigente. No puede decirse que existiera una oposición católica, oficial u organizada, a la república. Aunque Primo de Rivera había nombrado cierto número de obispos ultraconservadores, de antecedentes carlistas o integristas, incluso éstos se callaron en público, aunque murmuraran y se lamentaran en privado.

La primera nota discordante por parte de la Iglesia se dio el 2 de mayo, cuando el *Boletín Oficial* del arzobispado de Toledo publicó una carta pastoral del primado, el muy conservador cardenal Pedro Segura, alabando al rey depuesto. Segura afirmaba que habría sido injusto no señalar su constante devoción por la fe católica y a la Santa Sede, y su consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús. Aunque esta pastoral no atacara directamente a la república, su elogio de Alfonso XIII se interpretó en tal sentido. Las autoridades republicanas presionaron mucho al nuncio para que se llamara a Roma a Segura, lo cual se hizo a los ocho días. El papado de Pío XI no se opuso al nuevo régimen, y su secretario de Estado, el cardenal Pacelli (el futuro Pío XII), se mostró especialmente acomodaticio. El día antes de la marcha de Segura, sin embargo, una reunión de arzobispos en Toledo decidió publicar una protesta contra la política anticlerical que ya había anunciado el gobierno.

Inmediatamente después, el 11 de mayo, hubo una quema de conventos. En tres días, las turbas anticlericales de Madrid, Sevilla y otras cinco ciudades, saquearon e incendiaron aproximadamente un centenar de edificios religiosos. La identidad política de los amotinados y de los grupos responsables sigue siendo un tema de polémica; los republicanos extremistas pudieron ser en eso tan activos como los anarquistas. En todo caso, las autoridades republicanas se mostraron renuentes a proporcionar protección policíaca, pensando que las instituciones de la Iglesia no merecían la pena de que las fuerzas de seguridad corrieran riesgos. Estos acontecimientos fueron el primer signo de la radicalización republicana e hicieron estremecer de miedo a muchos católicos devotos. Unos días más tarde, Mateo Múgica, obispo de Vitoria, único prelado que había dado pruebas públicas de hostilidad al nuevo régimen, fue desterrado de España, como lo fue un mes después Segura.

Las elecciones parlamentarias de junio de 1931 dieron la victoria a los diversos grupos republicanos y a los socialistas, que salieron de ellas como el partido más poderoso del país. Los candidatos republicanos todavía se beneficiaban de las ilusiones populares, mientras que la oposición potencial estaba desorganizada y desanimada. La coalición gobernante recibió de las urnas un poder completo para redactar la nueva constitución, en los términos que considerara apropiados. Produjo en muchos aspectos una carta modelo, liberal y democrática, que garantizaba la democracia electoral, los derechos cívicos y un Estado de derecho. La constitución preveía también un mecanismo para la extensión de la autonomía regional, y la única disposición socioeconómica que pudiera considerarse radical fue la que establecía términos teóricos para la expropiación de propiedad, cuando lo dictara el interés público.

La controversia más destacada en torno a la constitución se refirió al artículo 26, relativo a los asuntos religiosos. El primer

ministro provisional, Niceto Alcalá Zamora, era un católico practicante y un veterano del viejo partido liberal monárquico. Confiaba en que se llegaría a una solución moderada —la de una Iglesia libre en un Estado libre—, y estaban de acuerdo con él algunos de los republicanos más prudentes. La gran mayoría, sin embargo, se componía de ardientes anticlericales que pedían mucho más que una mera separación. Su aliado, el Partido Socialista, no había hecho hincapié, históricamente, en el anticlericalismo. Pablo Iglesias, el marxista fundador del partido, veía la religión como un epifenómeno que preocupaba sobre todo a los pequeños burgueses. Pero la experiencia de la dictadura y del reinado de Alfonso XIII convenció a los socialistas de que la Iglesia era un apoyo importante del capitalismo y de la reacción.

A mediados de septiembre, el primer ministro Alcalá Zamora se entrevistó con el nuncio, el arzobispo de Tarragona y el ministro socialista de Instrucción Pública, para establecer las condiciones de una Iglesia libre en un Estado libre. Según Alcalá Zamora, la fórmula fue aprobada en consejo de ministros, el 20 de septiembre, por 11 votos contra 1, con sólo la oposición del ministro socialista de Obras Públicas, pero luego el gabinete se negó a aplicar esta decisión.

La figura principal del debate sobre el artículo 26, verdadera «revelación» y personalidad relevante del gobierno republicano, fue el ministro de la Guerra, el escritor liberal Manuel Azaña. Sin ser una figura literaria muy original o creadora, Azaña era, sin embargo, un intelectual cosmopolita de considerable fuerza y un admirador del liberalismo al estilo francés. Esperaba que España tomara por modelo la Tercera República francesa y estaba convencido que esto exigía una solución drástica del problema de la Iglesia.

Aunque tuvo la reputación de encabezar las fuerzas anticlericales, Azaña, de hecho, moderó la propuesta original de la mayoría extremista socialista-republicana, que habría eliminado to-

da forma de inmunidad legal para las iglesias, prohibido todas las aportaciones financieras, salvo las individuales, abolido todas las órdenes religiosas y nacionalizado sus bienes. La versión final, aprobada por el parlamento el 13 de octubre, por 178 votos contra 5 (con la abstención o ausencia de la mayor parte de los católicos), era algo más moderada.

Tal como se aprobó, el artículo 26 no mencionaba el concordato, que fue así, *de facto*, anulado unilateralmente. Separaba la Iglesia del Estado por primera vez en la historia de España, y estipulaba que una ley normaría la completa extinción del presupuesto eclesiástico estatal en un plazo de dos años. Prescribía la disolución automática de toda orden religiosa que exigiera, además de los tres votos canónicos regulares, el voto especial de obediencia a cualquier autoridad que no fuese el Estado. Esta disposición iba dirigida contra los jesuitas, que, a la vista de esta infortunada orden de «puerta giratoria», se preparaban ya a afrontar su quinta expulsión. El artículo 26 establecía, de añadidura, que todas las demás órdenes serían sometidas a las siguientes exigencias:

«1.ª Disolución de las que por sus actividades constituyan un peligro para la seguridad del Estado.

»2.ª Inscripción de las que deban subsistir en un registro especial, dependiente del Ministerio de Justicia.

»3.ª Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes de los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.

»4.ª Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.

»5.ª Sumisión a todas las leyes tributarias del país.

»6.ª Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la asociación.

»Los bienes de las órdenes religiosas podrán ser nacionalizados»[1].

La política republicana, pues, se proponía mucho más que la mera separación de la Iglesia y el Estado. Quería la subyugación de la Iglesia y la supresión de la cultura católica, mediante la eliminación de la educación católica, casi toda virtualmente a cargo de las órdenes religiosas. El artículo 27 estipulaba que correspondía al Estado autorizar todas las manifestaciones públicas religiosas. Los republicanos moderados —en reducida minoría— no se sintieron satisfechos con esta legislación. Alcalá Zamora y otro ministro católico dimitieron, mientras que José Ortega y Gasset, el intelectual más célebre y prestigioso del país, a la sazón diputado republicano, advertía del peligro de adoptar una táctica de repentina liquidación para «combatir el pasado». Esta persecución, agregó, era una bomba de relojería que podría producir una «explosión retardada»[2].

La mayoría socialista-republicana estimaba que su política religiosa era, a un tiempo, necesaria y democrática, porque, con palabras de un famoso discurso de Azaña, «España ha dejado de ser católica». Ésta era una afirmación muy ambigua. Tras cien años de liberalismo y de un clima de creciente secularización en masa, España no era ya, evidentemente, el país monolíticamente católico de un siglo antes. El número de protestantes había aumentado en más de 20.000, pero el cambio principal había sido hacia el agnosticismo o el ateísmo, con una especie de deísmo liberal o con ideologías revolucionarias como sustitutos de la religión. Mas la inmensa mayoría de la población seguía considerándose, formal o nominalmente, católica, y no había duda que más españoles creían en el catolicismo que en cualquier otra doctrina. Sin embargo, el catolicismo había perdido el apoyo de las élites culturales y políticas, del gobierno y de grandes masas organizadas de españoles, y ya no contaba con el refuerzo cultural instintivo de la tradición. En este sentido, España había dejado de ser

católica a la manera tradicional, aunque acaso no en el grado que Azaña suponía.

La única concesión del gobierno a cualquier forma de opinión pública católica fue la elección por el parlamento del liberal moderado, el católico Alcalá Zamora, como primer presidente de la república, a fines de 1931. Varias leyes de 1932 disolvieron una vez más la Compañía de Jesús, legalizaron el divorcio, secularizaron los cementerios y prohibieron cualquier transferencia de propiedad de la Iglesia a otras manos. La primera de estas medidas acarreó la clausura inmediata de dos universidades, tres seminarios, dos observatorios astronómicos, veintiuna de las mejores escuelas secundarias del país y cierto número de otros centros educativos, así como la expropiación de bienes valorados en muchos millones de pesetas.

En junio de 1933 se aprobó una ley de asociaciones religiosas en aplicación de lo establecido por la constitución. Declaraba que todos los bienes de la Iglesia eran propiedad de la nación y, por tanto, sujetos a las disposiciones del Estado, y ordenaba que el 1 de octubre siguiente terminara toda la enseñanza secundaria a cargo de miembros de las órdenes religiosas, y, el 31 de diciembre, la de las escuelas primarias. Se prohibía que maestros laicos ocuparan el lugar de los religiosos, con lo que se decretaba la muerte de la enseñanza católica. La expansión educativa era uno de los objetivos primordiales de la república, pero había tan pocos fondos disponibles que la clausura de las escuelas católicas, en las que se educaba por lo menos el 20 % de los niños españoles matriculados, hubiera reducido considerablemente las posibilidades educativas en todo el país.

Esta legislación iba acompañada de una campaña de hostigamiento, vejaciones y persecuciones, sin comparación alguna con lo que experimentaron los republicanos bajo la monarquía. «En Sevilla, dos sacerdotes fueron detenidos por encabezar un entierro y acusados de violar la ley que prohibía las manifestaciones

religiosas públicas. Uno fue multado por decir misa en su iglesia, cuyo tejado había sido destruido por un rayo, pues se le acusó de desplegar en público los signos del culto. Se multó a sacerdotes por permitir que se tocara música "monárquica" en la iglesia y por aludir al "reino de Dios" en sus sermones sobre Cristo Rey. En algunas localidades se fijaron impuestos al tañer de las campanas y en otras se prohibió llevar crucifijos como joyas de adorno»[3].

Hubo de modo disperso violencia e incendios de iglesias y otros edificios religiosos, alentados por la actitud de las autoridades republicanas, aunque no se registraron motines importantes contra la Iglesia.

La política republicana era similar a la seguida antes en otros países católicos, como Francia, Portugal y México. De los tres, la experiencia anticlerical más comparable con la de España era la de Portugal, donde la separación de la Iglesia y el Estado, impuesta por la república, había persistido, pero donde la política republicana condujo a un caos virtual al que puso fin una dictadura, y donde fue necesario buscar un compromiso parcial con la Iglesia, mucho antes de la caída de la primera república portuguesa, en 1926. Dada la indiferencia española hacia Portugal, indiferencia que confinaba al desprecio, se ignoró este ejemplo, aunque era tan instructivo que los dirigentes de la república española hubieran debido tenerlo en cuenta.

LA REACCIÓN CATÓLICA

La respuesta católica a la legislación anticlerical de 1931 a 1933 fue de ultraje y desazón en alto grado. La política republicana dio nueva vitalidad al espíritu militante de los laicos y despertó un sentimiento de identidad católica que, al parecer, estaba dormido en cientos de miles de personas, con lo que se confirmó el viejo adagio según el cual la sangre de los mártires es la semilla de la Iglesia. Aunque apenas se derramó sangre en la ofensiva

anticlerical, su consecuencia fue provocar un poderoso resurgimiento católico y una oposición que no existían en 1931.

En breve plazo, una de las necesidades más urgentes de la Iglesia era la financiera, pues la extinción del presupuesto eclesiástico del Estado estaba prevista para fines de 1933, lo cual eliminaría el sostén de la mayoría de los 30.000 miembros del clero secular, así como muchas actividades vitales de la Iglesia. En 1931, la aportación financiera del Estado subía a 66.000.000 de pesetas, cifra que se redujo a 29.000.000 el año siguiente y que sería de sólo 5.000.000 en 1933. Un informe presentado al parlamento, en octubre de 1931, fijaba los bienes de la Iglesia en 11.921 unidades de propiedad rural, 7.828 unidades de propiedad urbana (incluyendo los edificios religiosos), y 4.192 censos o bonos, por un valor estimado de 129.000.000 de pesetas. Suponiendo que esta evaluación fuera ajustada a la realidad (y esto es incierto), no daba idea de los ingresos que le quedaban a la Iglesia, pues gran parte de esa propiedad no era comercial ni estaba invertida para obtener de ella los beneficios normales del mercado. Entretanto, los auditores del Estado se dedicaban a expropiar y evaluar las considerables propiedades de la Compañía de Jesús, que era la más rica de las órdenes.

A comienzos de 1932, la Iglesia se hallaba bajo una grave presión financiera, que se agudizó el año siguiente. Aunque se podían vender algunas propiedades para obtener ingresos, el único recurso adecuado consistía en iniciar una campaña con el fin de conseguir aportaciones privadas. Esto era algo a lo que no estaban acostumbrados los católicos españoles, y la respuesta fue francamente desalentadora. El cardenal Ilundain, arzobispo de Sevilla, pidió una sola peseta al mes a cada familia de su diócesis, para sostener el clero y los servicios religiosos, pero no la consiguió. El celo por las aportaciones financieras no era proporcional al ardor de las vociferaciones contra la república que lanzaba la mayoría de los fieles. Una asociación de padres católicos consi-

guió, no obstante, organizar a unos 50.000 padres deseosos, ante la perspectiva de la clausura de las escuelas católicas, de encontrar medios alternativos de educación para sus hijos.

A pesar del sentimiento de indignación, la posición oficial de la Iglesia siguió siendo moderada y conciliadora. En abril de 1933 se sustituyó a Segura, como primado, por Isidro Gomá y Tomás, antes obispo de Tarazona, un monárquico ultraconservador (como la mayoría de los prelados españoles), pero de temperamento diplomático. Sus primeras cartas pastorales, al subir al solio arzobispal de Toledo, reconocían que las actitudes pretéritas de la Iglesia adolecían de numerosas fallas, y que la gran mayoría de los españoles carecían de profundas convicciones religiosas. Gomá llamó la atención sobre la pobreza del pensamiento católico español y pidió la renovación del tipo de piedad auténtica, que escaseaba también entre los católicos españoles. Sugería que no se habría llegado a la situación de aquel momento de no haber sido por la pereza y la irresponsabilidad, así como por la cobardía de muchos católicos.

Las medidas anticlericales de junio de 1933 provocaron una carta pastoral colectiva que protestaba con vigor y en detalle, especialmente en relación con las restricciones a las órdenes religiosas. Siguió una encíclica de Pío XI, *Dilectissima nobis*, que analizaba la situación española y condenaba sin contemplaciones la nueva legislación.

La república sirvió por último de catalizador a la creación del partido católico de masas que algunos habían intentado en vano formar por espacio de medio siglo. La iniciativa la tomó, esta vez, Ángel Herrera, director del influyente diario *El Debate*, acompañado por otros activistas de la ACNP. Organizaron primero un pequeño grupo nacional llamado Acción Popular, con el fin de que presentara candidatos dispuestos a defender el catolicismo, en las primeras elecciones republicanas de 1931. Este esfuerzo inicial estaba poco organizado y sólo seis de los treinta y

nueve candidatos lograron escaño. Durante el año siguiente se multiplicó el apoyo a la nueva organización. En octubre de 1932, cuando se reunió en Madrid el primer congreso de Acción Popular, contaba con 619.000 miembros, la masa mayor que hubiera tenido cualquier organización política de la historia española. Contaba también con un destacado y joven dirigente nacional, José María Gil Robles, de treinta y cuatro años, que, a los veinticuatro, ya había logrado una cátedra universitaria. Trabajador y buen orador del tipo clásico castellano, Gil Robles mostró una energía personal y un vigor de convicciones que *lo* convirtieron en el indiscutible jefe del catolicismo político en la Segunda República.

Acción Popular era sobre todo fuerte en las regiones católicas del norte, donde las organizaciones de la CONCA le prestaron su apoyo. Otros grupos regionales católicos se organizaron paralelamente. El más fuerte lo constituyó la Derecha Regional Valenciana, dirigida por Luis Lucia. Mientras que Acción Popular era muy conservadora y casi monárquica en su orientación, la Derecha Regional Valenciana tenía una dirección democratacristiana de tono más liberal. Esos y otros grupos políticos católicos se reunieron finalmente en Madrid, en marzo de 1933, para formar una amplia alianza nacional, la Confederación Española de Derechas Autónomas, más conocida por la CEDA. Gil Robles y otros dirigentes cedistas estaban plenamente justificados al confiar que las siguientes elecciones parlamentarias revelarían que la CEDA era la fuerza política más poderosa de España.

La debilidad de la CEDA no se hallaba ciertamente en su base electoral, sino en el hecho de que se definía más por aquello a lo que se oponía que por aquello que propugnaba. Desde sus comienzos, la función primaria de la CEDA fue la defensa de los intereses católicos, pero sus objetivos políticos concretos resultaban menos claros, en parte porque variaban mucho de un grupo a otro, de una región a otra. El Vaticano y el nuncio alentaban

enérgicamente la idea de un partido católico español unificado, similar al Partido del Centro alemán. Gil Robles y Herrera, por tanto, formularon una posición posibilista en lo referente a la forma de gobierno, con la esperanza de atraer al mismo tiempo a monárquicos, dispuestos a colaborar, y a republicanos conservadores. Lo único claro era el compromiso de la CEDA de seguir tácticas legales, parlamentarias y de adoptar posiciones conservadoras en casi todos los temas. Con la excepción del grupo progresivo de Valencia, la mayoría de sus miembros y partidarios eran más conservadores que los dirigentes, y, en 1933, más monárquicos también que ellos.

La izquierda denunció inmediatamente a la CEDA como una forma de «fascismo clerical». En esta acusación no había más contenido que la antipatía por los orígenes católicos y a menudo ultraconservadores de la confederación. En la mayor parte de Europa, el antifascismo precedió al fascismo y fue más tuerte que él. Esto era también cierto de España, donde, en 1933, la mayoría de la izquierda, imitando modelos extranjeros, juzgaba los acontecimientos políticos por analogía con países como Italia, Alemania y Austria. Como no había ningún movimiento fascista español importante, se atribuyó ese papel a la CEDA, que surgía como principal adversario de la izquierda.

Mayor sustancia podría encontrarse en la acusación de fascismo si se miraba a las Juventudes de Acción Popular (JAP), movimiento juvenil de la CEDA, que adoptó no pocos de los signos externos del fascismo — similares, desde luego, a los de la izquierda revolucionaria—, y propugnaba soluciones autoritarias. Como los grupos fascistas y de la izquierda revolucionaria, los JAP vistieron uniformes con camisa de determinado color y se exhibieron en actitudes belicosas. Para ellos, sin embargo, era más bien imitación y teatralidad. Su saludo formal era una caricatura del fascista, pues levantaban el brazo a la horizontal y cruzaban luego el antebrazo sobre el pecho. Como muchachos de

clase media católica, bien educados, evitaban cuidadosamente violentos encuentros callejeros con la izquierda.

El catolicismo de extrema derecha estaba, como de costumbre, representado por los carlistas, cuya actividad se reavivó y estimuló con la legislación de la república. Pronto reunificaron sus filas y se reorganizaron con el nombre de Comunión Tradicionalista. Recobraron un fuerte apoyo en Navarra y organizaron nuevos núcleos en diversas provincias, hasta el punto de que en 1933 consiguieron el apoyo de casi el 5 % del electorado español.

En los comienzos de la república, los carlistas habían formado un bloque vasconavarro con los nacionalistas vascos; el bloque representaba las tres provincias vascas y Navarra y desplegó la más vigorosa defensa de la Iglesia en las cortes constituyentes. Los carlistas colaboraron también, al principio, con los nacionalistas vascos para tratar de conseguir la autonomía, pero, en 1932, los dos grupos se separaron. La Navarra rural tenía poco en común con el industrializado País Vasco, y los carlistas se negaban a hacer ninguna concesión a la república atea. En 1933, en Navarra, estaban adiestrando a milicias de su partido y preparándose para un enfrentamiento radical.

En cambio, el Partido Nacionalista Vasco (PNV), que había sido de derechas, avanzó hacia el centro democrático durante la república, y sólo con ésta se convirtió en un movimiento de masas en las dos provincias septentrionales vascas, pues halló en la movilización democrática y la colaboración con la república la primera ocasión en su historia de conseguir la autonomía regional. Los nacionalistas vascos eran fuertemente católicos —salvo por un grupo escindido, liberal y anticlerical—, y permanecieron en estrecha relación con el clero local de su región, donde hubo sacerdotes que actuaron abiertamente como organizadores del PNV. Para situar a la población vasca en el panorama general de la espiritualidad española basta con señalar que, en los años veinte, el País Vasco y Navarra, con sólo el 4,8 % de la población

española, proporcionaban el 33,4 % de los afiliados a las congregaciones marianas de España. Bajo la república, el nacionalismo vasco comenzó a prestar mucha atención a la reforma social, al sindicalismo y al bienestar económico, pues el movimiento vasco hizo más que cualquier otra organización española importante por adoptar los principios del catolicismo social. Si bien no empleó habitualmente la nomenclatura ni el título de democracia cristiana, el PNV fue, de hecho, el primer partido democratacristiano de España que tuvo éxito.

Un equivalente menor, pero más avanzado, existía en Cataluña con la Unió Democràtica de Catalunya (UDC), partido regionalista catalán que se declaraba abiertamente democratacristiano y que adoptó un programa drástico de reforma social, insistiendo en el sindicalismo y en una política general de bienestar y de redistribución. La UDC era un grupo pequeño, condenado al aislamiento, pues sus normas de conducta cristiana y de moderación le impedían asociarse con la derecha o con la izquierda, con lo cual no tuvo influencia práctica en el curso de los acontecimientos.

EL CATOLICISMO ESPAÑOL Y EL CORPORATIVISMO

Desde el siglo pasado, la doctrina de reforma de la sociedad y del Estado modernos más común en el catolicismo español tomó la forma del corporativismo. En 1931, en medio de la gran crisis económica mundial y con el surgimiento de nuevas soluciones políticas y sociales radicales, Pío XI se refirió al corporativismo como un enfoque católico adecuado de los problemas sociales modernos en su famosa encíclica Quadragesimo anno. La doctrina corporativista, a la que a veces se ha llamado «el otro ismo», ha sido a menudo más vaga aún que el socialismo y ha presentado numerosas y muy distintas variantes. Su concepto básico busca la armoniosa organización interna de los diferentes sectores de la sociedad, o de las funciones económicas en amplias estructuras

de representación y cooperación, asociadas orgánicamente. El corporativismo económico difiere del sindicalismo en que combina la organización del capital y del trabajo dentro de la asociación interna de cada gran sector económico. El corporativismo político adoptó la teoría de la representación por grupos funcionales, o unidades económicas o profesionales (relacionadas funcional y estructuralmente), en un sistema «orgánico», distinto del sistema fragmentario, separado individualmente, mutuamente competitivo del liberalismo parlamentario. Para sus partidarios, la ventaja del corporativismo estriba en su descentralización de funciones y grupos —con lo que se evita el estatismo—, y en su sistema de representación, «natural» y armonioso, en contraste con la competencia individual y el faccionalismo del liberalismo.

Las teorías católicas originales hacían hincapié en el corporativismo de abajo arriba, para evitar el control centralizado de un Estado poderoso. Pero a comienzos del siglo XX. unos nacionalistas y autoritarios laicos adoptaron otras teorías corporativistas, que afirmaban lo contrario; eran doctrinas de corporativismo estatal, bajo el cual el gobierno dominaría la organización y el funcionamiento de un sistema corporativo que sustituyera al liberalismo parlamentario. Esto fue una de las bases del fascismo italiano, después de la primera guerra mundial.

Las teorías corporativistas del siglo XIX tuvieron su primer eco en España en la década de los setenta, y luego aparecieron en muchos de los planes de reformas local y nacional a partir de los años noventa. Pero ningún cambio en tal sentido llegó a ponerse en práctica. El único grupo político que adoptó el corporativismo como doctrina esencial fue el núcleo carlista dominante, cuyo teórico, Juan Vázquez de Mella, elaboró una amplia doctrina de corporativismo social católico.

Bajo la Segunda República, varios dirigentes de la CEDA se interesaron por esta corriente, aunque la CEDA misma no recomendó nunca ningún tipo de corporativismo como alternativa

del sistema político existente. Víctor Pradera, en *El Estado Nuevo* (1935), modernizó las doctrinas carlistas, que incluían un marco corporativo descentralizado, como forma de gobierno para sustituir a la república.

La Falange Española (FE), el pequeño movimiento fascista de la época, adoptó una variante del corporativismo a la que llamó «nacionalsindicalismo». La Falange se declaró oficialmente católica y partidaria de la cultura tradicional española, pero rechazaba la derecha y afirmaba su propio tipo de «revolución nacional». El fascismo, en consecuencia, tuvo poco apoyo entre los católicos españoles, hasta 1936, porque les parecía demasiado radical y no bastante católico, al compararlo con un amplio movimiento confesional como el de la CEDA.

Además del carlismo y el falangismo, surgió un nuevo tipo de derecha radical española, dirigida por José Calvo Sotelo, el antiguo joven maurista, que había sido ministro de Hacienda de Primo de Rivera. Su organización de base era un nuevo partido monárquico, no carlista, Renovación Española, que Calvo Sotelo amplió a una coalición temporal, denominada Bloque Nacional. Renovación Española se proclamaba defensora ardiente de los intereses católicos, pero su principal objetivo consistía en establecer un régimen autoritario moderno, sobre una base corporativa. La derecha radical de Calvo Sotelo difería de la CEDA por su abierta inclinación hacia una dictadura, y del fascismo, por su confianza en los militares y en las élites tradicionales como instrumentos de poder. Eludía la movilización de masas y se identificaba plenamente con la estructura social y económica existente. Mucho más que la Falange, Calvo Sotelo y sus partidarios fueron los verdaderos progenitores ideológicos del autoritarismo católico de derechas del subsiguiente régimen del general Franco.

Este sector patrocinó el principal órgano teórico de la derecha radical española, la revista mensual *Acción Española* (bautizada así

en imitación de la *Action Française*). El escritor más importante de la revista era Ramiro de Maeztu, un antiguo Uberai de la generación del 98, que durante la primera guerra mundial se volvió nacionalista y tradicionalista. En 1934, publicó *Defensa de la Hispanidad*, la resurrección más clara y elaborada de la ideología española tradicional que se escribiera en esa época. Para Maeztu, toda la cultura y la historia de España se definían por su estrecha identidad con el catolicismo y por su servicio al mismo, calificación que atribuyó también, de modo menos convincente, a Hispanoamérica. Maeztu propugnaba la restauración de la unidad panhispánica y el desarrollo de un bloque transatlántico católico corporativo para proteger el mundo hispánico del liberalismo anglosajón y del comunismo asiático.

EL CATOLICISMO SOCIAL BAJO LA SEGUNDA REPÚBLICA

Los cinco años de la Segunda República fueron el período más intenso de agitación y movilización de toda la historia de España. La principal reacción católica tomó la forma de movilización política, mientras que sus actividades sociales, como de costumbre, iban a la zaga. Los sindicalistas católicos seguían divididos entre progresistas y ultraconservadores. Gafo continuó activo y, durante los primeros años de la república, se esforzó sin éxito en convencer a las jerarquías eclesiásticas de que los sindicatos católicos serían más eficaces si no se les exigía que fuesen oficialmente confesionales.

La realización más genuina del sindicalismo católico tuvo lugar en el País Vasco y Navarra. La STV nacionalista vasca se convirtió en una organización amplia. Gafo, por su parte, reorganizaba los restos de sus antiguos sindicatos Católicos Libres, dándoles la forma de una Confederación Vasconavarra de Sindicatos Obreros Profesionales (CVNSOP) que, en 1934, afirmaba volver a contar 25.000 afiliados. En Cataluña, la UDC formó un grupo sindical democratacristiano, la Unió de Treballadors Cristians de

Catalunya (UTCC), que languideció, con apenas 3.000 miembros, como el partido que la propiciaba.

Tras la insurrección revolucionaria de 1934 (de la que se habla en la sección siguiente), se intentó reunir a todos los sindicatos católicos, con excepción de los nacionalistas regionales, como la STV y la UTCC. Nació así una nueva Confederación Española de Sindicatos Obreros (CESO) que en 1935 afirmaba tener 273.000 afiliados, aunque esta cifra es dudosa.

Una de las realizaciones más originales de los años republicanos fue la organización de la Federació de Joves Cristians (FJC) de Cataluña, en 1931. La FJC constituía decididamente un grupo juvenil, y no un partido, y se consagraba a la devoción espiritual, al proselitismo religioso y a las cuestiones sociales. Su sinceridad y autenticidad eran excepcionalmente altas. Aunque en 1936 contaba con 7.000 miembros, sufrió el mismo destino que la UDC —una diferente especie de organización, netamente política— de modo que su eficacia radicó más en su cualidad ejemplar que en su influencia o en sus éxitos inmediatos.

Vemos, pues, que los avatares más notables del catolicismo social se hallaban en pequeños grupos o en individuos semiaislados. El Grupo de Democracia Cristiana, por ejemplo, siguió funcionando, y reanudó las semanas sociales. La empresa cultural más importante de los católicos progresistas fue la revista intelectual *Cruz y Raya* (1933-1936), dirigida por José Bergamín, que publicó los primeros escritos de figuras luego destacadas, como Julián Marías y José Antonio Maravall.

EL COLAPSO DE LA REPÚBLICA

La coalición republicana original ya se había agotado en disputas internas e ineptitudes administrativas a mediados de 1933, lo que condujo a nuevas elecciones en el otoño. El sistema electoral republicano no se basaba en la representación proporcional, sino que favorecía las coaliciones amplias. La CEDA supo formar

una serie de alianzas, a veces con la derecha y a veces con el centro, y sacó 115 diputados, que constituyeron la minoría más numerosa de las nuevas cortes. Los socialistas, en cambio, salieron muy reducidos y los republicanos de izquierda casi desaparecieron.

Después de 1933 no hubo una mayoría natural en el parlamento republicano (como ocurrió en Alemania después de 1930). El presidente, el católico Alcalá Zamora, encargó al grupo centrista más importante, el republicano radical (que tenía la segunda minoría en las cortes) que formara gobierno con los apoyos que pudiera conseguir. Alejandro Lerroux, el jefe radical, contaba casi setenta años de edad y ya no era el demagogo que treinta años antes predicaba el incendio de templos en Barcelona. Aunque su partido seguía siendo anticlerical (pero muy moderadamente), representaba ante todo un republicanismo centrista que descansaba en la coalición oportunista de veteranos manipuladores y políticos y de gentes aspirando a cargos públicos.

Los radicales no podían mantenerse en el poder sin el apoyo o la aquiescencia de la minoría mayor, la de la CEDA. Como precio de este apoyo, el gobierno Lerroux restauró parte del presupuesto eclesiástico y, a fines de 1933, rescindió la prohibición de la educación católica, precisamente cuando debía comenzar su aplicación. Además, en 1934, se estudiaron los términos de un nuevo concordato, más limitado, pero el Vaticano insistió en que primero se revisara la legislación anticlerical; eso ya era pedir más de lo que los radicales estaban dispuestos a ceder. En realidad, no tenían otro programa que el de gozar del botín de los cargos públicos, y por eso el gobierno republicano se estancó completamente en 1933-1934.

Aunque la CEDA consideraba que no era de su interés entrar en el gobierno, porque representaba una nueva movilización ciudadana para la cual no había llegado aún el momento, el estancamiento de 1934 la obligó a cambiar de política. En el otoño

de ese año era ya evidente que sin la participación directa de la CEDA, los radicales dormitarían sobre sus prebendas hasta el final del mandato. Pero esto constituía, a su vez, un grave problema, pues la izquierda insistía en que la CEDA era un partido subversivo, «fascista clerical», al que, a despecho de ser el mayor del país, no debía permitírsele llegar al poder.

Gil Robles y algunos otros dirigentes de la CEDA habían denunciado oficialmente los principios fascistas y condenado el estatismo, el autoritarismo y la política de violencia en general. Aunque trazaba claramente la distinción entre cultura católica y cultura fascista radical, y aunque el nacionalismo de la CEDA resultaba de hecho moderado, la posición de toda la izquierda era categórica. La política española ya estaba polarizada en 1934.

A comienzos de octubre de 1934, tres cedistas entraron en el gobierno, dos de ellos procedentes de los sectores más liberales y progresivos del partido. Esto fue la señal para una insurrección revolucionaria en masa de la izquierda española. Consiguió un éxito momentáneo en la región minera de Asturias, donde los revolucionarios predominaron hasta que fueron aplastados por la intervención militar. Las atrocidades revolucionarias estuvieron al orden del día y entre las víctimas hubo treinta y cuatro eclesiásticos. Siguió una dura y extensa represión.

Una vez las mismas fuerzas que iniciaron la república y redactaron su constitución hubieron rechazado los principios de la democracia electoral y del gobierno parlamentario, el sistema tenía pocas probabilidades de sobrevivir. Los gobiernos de centro-derecha de 1934-1935 no supieron aplicar una política alternativa propia. La extraña alianza de cedistas católicos y radicales anticlericales, que había provocado el estallido revolucionario, resultaba demasiado contradictoria e inestable para que pudiera gobernar con eficacia bajo la dirección radical. Pero el presidente de la república se negó a permitir que Gil Robles, que fue brevemente ministro de la Guerra en 1935, formara su propio go-

bierno. Después de cuatro años, la política republicana no sólo se había polarizado, sino que estaba en una situación de tablas.

Uno de los objetivos de la CEDA era la reforma de la constitución, para modificar por lo menos parte del artículo 26. Esto no podía conseguirse sin una mayoría parlamentaria real, que aún faltaba. Así, el parlamento de 1933-1935 logró frustrar a todos. La izquierda estaba excluida del poder y veía cómo se deshacía parte de su obra; la derecha carecía de la fuerza y de la colaboración institucional para gobernar y aplicar directamente su propia política.

En esta situación, el árbitro del destino de la república era Alcalá Zamora. Aunque compartía la aspiración de la CEDA de revisar las disposiciones anticatólicas de la constitución, estaba decidido también a mantener el régimen democrático. Sufría de una fuerte antipatía personal hacia Gil Robles, del tipo tan común entre políticos españoles rivales, y, temiendo una política fuertemente reaccionaria, rehusaba que la CEDA formara gobierno. En lugar de esto, jugó fuerte y convocó elecciones para febrero de 1936, esperando apasionadamente que saliera de ellas la reconstrucción del centro republicano. El Partido Radical se había desacreditado por su corrupción y su inactividad y estaba desintegrándose, mientras que los partidos de izquierda —republicanos y revolucionarios— formaron un amplio frente popular. En estas últimas elecciones de la república, el frente ganó una mayoría por sólo el 1,5 % de los votos, pero gracias al sistema electoral que favorecía las coaliciones, sacó los dos tercios de los diputados del nuevo parlamento. Aunque la CEDA aumentó ligeramente sus votos con respecto a 1933, se encontró en una posición minoritaria sin remedio, al tiempo que quedaba eliminado por completo el centro democrático.

En la primavera de 1936 se fue desarrollando una situación inexorablemente revolucionaria. Los socialistas se negaron a participar en otro gobierno «burgués», y dejaron que un gabinete de

minoría republicana de izquierda tratara de administrar el país. Alcalá Zamora, última garantía de moderación, fue depuesto y sustituido por Azaña, y así se completó el monopolio del poder por la izquierda. Esto no condujo a un gobierno enérgico, sino más bien a un caos incipiente, pues las fuerzas revolucionarias declaraban huelgas masivas, se entregaban a frecuentes actos de violencia y en algunas partes ocuparon propiedades. Los estallidos anticlericales eran un aspecto más de la violencia y del desorden que prevalecían. En un discurso ante el parlamento, el 16 de junio de 1936, Gil Robles afirmó que, en los cuatro meses transcurridos desde las elecciones, se habían destruido totalmente 160 iglesias y 251 habían sido asaltadas. En la primavera de 1936 comenzó, un poco al azar, la aplicación de la legislación de 1933 que prohibía la educación católica y se clausuraron en distintas provincias un número no determinado de escuelas; algunos edificios religiosos fueron expropiados y varios de ellos ocupados unilateralmente por los partidos revolucionarios, con la quieta aquiescencia del gobierno, que no sabía concebir ninguna política que no fuese la tolerancia de las agresiones de la izquierda, achacándolas a la derecha, a la que, en cierto grado, reprimía.

La rebelión contra el gobierno republicano de izquierda, el 17 de julio de 1936, que precipitó al país en la guerra civil, fue esencialmente un movimiento de grupos militares disidentes.

Al tomar las armas contra un régimen impío, sus autores no actuaban inducidos primordialmente por sentimientos religiosos: actuaban motivados por poderosas emociones nacionalistas y de conservadurismo patriótico, contra la izquierda revolucionaria y las fuerzas separatistas regionales, antes de que estas fuerzas lo dominaran todo. Las cuestiones políticas, económicas y de privilegios institucionales predominaban sobre la cuestión religiosa. El general Emilio Mola, que planeó y organizó la rebelión, se proponía seguir el ejemplo del régimen dictatorial de Portugal y mantener la separación de la Iglesia y el Estado, aun-

que siempre con la presunción de que un gobierno militar de derechas se mostraría mucho más solícito hacia los intereses católicos que la república de izquierdas.

Los activistas católicos desempeñaron, pues, un papel muy secundario en la conspiración y la rebelión, aunque la mayoría de ellos, al ir avanzando la primavera prerrevolucionaria de 1936, esperaban que se produjera una respuesta militar. La CEDA perdió a muchos de sus partidarios después de las elecciones, en especial entre los jóvenes, que, desilusionados de la democracia, se volvieron en gran número hacia la fascistoide Falange. Esto sucedía incluso en la Derecha Regional Valenciana, el ata más liberal y democrática de la CEDA. Los militares conspiradores, sin embargo, tenían una opinión muy pobre de los partidos católicos y de los partidos en general. Dieron eventualmente alguna información sobre lo que se preparaba a algunos dirigentes de la CEDA y de los grupos monárquicos, pero se les pidió un apoyo casi exclusivamente financiero. Sólo en el último momento se llegó a un acuerdo con los carlistas de Navarra, para que su milicia civil interviniera en la rebelión.

LA REVOLUCIÓN

La ironía de la rebelión militar española de julio de 1936 fue que provocó precisamente lo que se proponía evitar: el estallido de una revolución en gran escala de la izquierda. Al principio, los rebeldes ocuparon sólo una tercera parte del país; en el resto, la autoridad residual del gobierno se hundió y se sustituyó por comités de los partidos revolucionarios. El grado de revolución social y económica varió considerablemente de región a región, lo mismo que el grado de terror que la acompañó.

La guerra civil española pronto adquirió una horrenda reputación, en gran medida merecida, a causa de las atrocidades y asesinatos en masa cometidos por ambos bandos. En esto fue similar a las demás guerras civiles entre revolución y contrarrevolución de

este siglo, que se libraron sin dar cuartel. Si bien es probable que nunca se conozca exactamente el número de crímenes políticos en ambos lados, no parecen haber sido desproporcionados al de los habidos en luchas semejantes en Rusia o Finlandia durante la generación precedente, o en el Asia oriental y Grecia en años posteriores.

El terror en España se parecía al de la guerra civil rusa en cuanto, en ambos casos, el clero fue una de las víctimas principales de la violencia. La persecución de la Iglesia católica fue la mayor jamás vista en Europa occidental, incluso en los momentos más duros de la Revolución francesa. El número de eclesiásticos asesinados —unos 7.000— era proporcionalmente igual al de las matanzas comunistas en Rusia, teniendo en cuenta las diferencias de población, aunque parece que en Rusia fueron más comunes las torturas.

Los anarquistas tenían la reputación de ser los más violentos anticlericales entre los revolucionarios, pero hubo también matanzas en zonas, como la del centro-sur, en que los anarquistas eran débiles. El clero secular sufrió 4 185 víctimas —casi un cura de cada siete—, y en algunas provincias controladas por los revolucionarios, uno de cada cuatro. En el clero regular hubo 2.365 monjes y 283 monjas muertos. El total general ascendió a 6.832 muertos.

La matanza fue proporcionalmente más extensa en el distrito de Barbastro, que ocuparon rápidamente los anarquistas catalanes, donde fue ejecutado el 88 % del clero diocesano. La cifra para la provincia catalana de Lérida fue el 66 %, y en la ciudad de Tortosa, el 62 %. En Barcelona murió el 22 % del clero secular, pues allí los anarquistas no tuvieron tanta mano Ubre como en otros lugares. Los socialistas no se mostraron renuentes a hacer su aportación a la hecatombe. En la provincial rural de Ciudad Real, al sur de Madrid, donde predominaban los socialistas, se asesinó al 40 % del clero, y en la de Toledo cerca del 48 %. Se ha

comentado mucho la ironía de que la gran mayoría de esas víctimas eran párrocos pobres, de familias humildes, no más ricos ni más privilegiados que los supuestos «enemigos de clase» que los mataron.

Además de las pérdidas dé vida, hubo una enorme destrucción de toda clase de bienes de la Iglesia, pero en especial de iglesias y particularmente en el nordeste. En Barcelona y otros lugares de Cataluña y en Aragón oriental casi todos los templos fueron destruidos o incendiados parcial o totalmente. En centenares de localidades, en el este y el sur de España, este vandalismo en grande causó la pérdida de inapreciables obras de arte de gran valor histórico.

El único grupo católico que participó activamente al lado de los republicanos fue el de los nacionalistas vascos, y aun esto apareció incierto durante las primeras semanas de la guerra civil. Algunos nacionalistas desertaron al ver la revolución en marcha y se sumaron al movimiento militar. La adhesión de los nacionalistas vascos a la causa de la república quedó asegurada sólo cuando el parlamento, muy disminuido, votó un estatuto de autonomía de las tres provincias vascas, en septiembre de 1936. Para entonces, sólo la provincia industrial de Vizcaya estaba a salvo de las fuerzas insurgentes. Vizcaya fue, pues, la única provincia de la zona republicana en que las iglesias siguieron abiertas y en que no se molestó apenas a los eclesiásticos.

De hecho, los partidarios católicos del nacionalismo vasco siguieron tan activos como antes, desempeñando papeles políticos clave. Durante los primeros meses del conflicto, los rebeldes ejecutaron a catorce sacerdotes nacionalistas vascos capturados, a quienes acusaron de actividades políticas subversivas, y una sesentena más fueron encarcelados. La intervención del nuncio consiguió que los trasladaran a un monasterio, bajo guardia. Algunos fueron indultados más tarde y enviados a ejercer labores pastorales en el sur, donde la habitual escasez de párrocos fue

agravada drásticamente por las matanzas del régimen revolucionario.

Estrictamente por razones políticas, el gobierno republicano de la época de guerra trató de mantener relaciones diplomáticas con el Vaticano a lo largo del conflicto, a pesar de que la nunciatura de Madrid quedó vacante a partir de noviembre de 1936.

A este respecto, la jugada principal consistió en incluir un católico nacionalista vasco, Manuel de Irujo, como ministro sin cartera, en el primer gobierno del Frente Popular, formado en septiembre de ese año. En mayo de 1937, Irujo fue nombrado ministro de Justicia, cargo que ocupó once meses bajo la presidencia del socialista Juan Negrín. El pequeño grupo catalanista democratacristiano, la UDC, trató también de fomentar los contactos políticos entre los católicos liberales y las autoridades republicanas. Unos cuantos católicos, como los generales republicanos Miaja y Rojo, siguieron sirviendo el régimen de izquierdas durante toda la guerra.

Los gestos políticos republicanos tuvieron escaso efecto. En agosto de 1937, el gobierno republicano declaró la libertad de «culto privado» por primera vez, y seis meses más tarde comenzó a considerar la posibilidad de volver a abrir al público una iglesia de Barcelona, como gesto de propaganda. La maniobra de paz de Negrín, del 30 de abril de 1938, con su propuesta de «trece puntos», prometía plenos derechos civiles y libertad de cultos. Esto era algo que la izquierda española había venido rehusando desde 1931, pero la inminente derrota militar producía un sentimiento de desesperación propicio a las concesiones. Todas esas maniobras fracasaron y, en el verano de 1938, el gobierno de Negrín se inclinó a la izquierda, intensificando la represión y reanudando las ejecuciones políticas. El obispo de Teruel, capturado a comienzos de 1938 por las fuerzas republicanas, en su única ofensiva victoriosa, fue muerto, un año más tarde, durante la evacuación de Cataluña.

La salvaje persecución llevada a cabo por la revolución fue posiblemente la prueba más intensa sufrida por el catolicismo español en su larga y accidentada historia. Tanto los fieles como los eclesiásticos soportaron con valor y estoicismo sus padecimientos. No se registró en el clero casi ninguna apostasía frente a los torturadores. El valor con que el clero y los laicos se enfrentaron a la intensa persecución no fue igualado, triste es decirlo, por un grado equivalente de misericordia, caridad y justicia por parte de los católicos triunfantes de la zona nacionalista del general Franco.

VII
El nacionalcatolicismo

Durante la primera parte del siglo XX. el catolicismo español se había aferrado a su cultura conservadora y no había desempeñado ningún papel destacado en los movimientos por la renovación de la Iglesia en su conjunto. Pero demostró una modesta capacidad de responder a nuevas situaciones políticas y sociales y, en 1931, sus dirigentes se mostraron más dispuestos a coexistir con la república que los republicanos a coexistir con la Iglesia. La ocasión para una separación justa y equitativa de la Iglesia y el Estado fue desaprovechada por el gobierno, y la confrontación que esto trajo, con la parcial persecución de la Iglesia, reavivó el espíritu militante y adversario de muchos de los fieles. En 1936, el tono y las actitudes del catolicismo español eran mucho más conservadores y hasta reaccionarios, con un espíritu de restauración religiosa muy receptivo respecto al movimiento político de los militares en rebelión. El general Franco, jefe del nuevo régimen militar, se aprovechó de esto para restablecer una simbiosis parcial entre la Iglesia y el Estado. El resultante «nacionalcatolicismo» del régimen franquista produjo, por lo menos durante un decenio, la más notable restauración tradicionalista, religiosa y cultural que se haya visto en el siglo XX en cualquier país europeo.

LA GUERRA CIVIL CONTRARREVOLUCIONARIA COMO CRUZADA

La rebelión militar que desencadenó la guerra civil española fue organizada casi exclusivamente por algunos sectores de oficiales del ejército. Representaba una reacción nacionalista y derechista frente a las fuerzas revolucionarias y a la política *kerenskiana* del gobierno republicano. Se proponía instaurar un régimen más autoritario y conservador, dominado por los militares. La religión no tuvo ningún papel oficial en esa empresa. Algunos de los activistas militares no sentían ningún interés por la defensa del catolicismo, mientras que otros se mostraban renuentes a complicar aún más la situación, dando a su movimiento un tono religioso. Los rebeldes esperaban un apoyo extenso de las clases medias y no deseaban provocar el antagonismo de los anticlericales moderados. Por eso, sus primeras declaraciones, en los comienzos del conflicto, no hicieron ninguna referencia a la cuestión religiosa.

Más aún, el jefe de la Junta de Defensa Nacional, la de los rebeldes, formada el 23 de julio de 1936, era el general Miguel Cabanellas, bien conocido como liberal moderado y masón. Sólo cuatro de los diez miembros de la junta habían sido con anterioridad partidarios políticos activos del catolicismo.

Pero los objetivos contrarrevolucionarios de la rebelión determinaron desde el comienzo que los católicos conservadores fueran sus aliados naturales. Como se indicó en el capítulo anterior, algunos católicos derechistas, principalmente carlistas, participaron marginalmente en la preparación de la rebelión. Cosa más importante, aquélla sólo tuvo éxito, con pocas excepciones, en aquellas provincias donde la opinión pública apoyaba a las derechas. A medida que llegaban noticias de la explosiva revolución y de las atrocidades masivas en la zona del Frente Popular, el volumen del apoyo católico popular crecía hasta tornarse abrumador. No podía sorprender a nadie; lo sorprendente hubiese sido una reacción diametralmente opuesta. Siendo las cosas como eran, el apoyo católico, en lo que se refiere a simpatía política,

voluntarios militares, ayuda financiera y, tal vez por encima de todo, motivación espiritual y legitimización cultural, se convirtió en el sostén interno más importante del movimiento nacionalista.

Al estancarse militarmente la rebelión y convertirse en una guerra civil a gran escala, la dirección militar decidió aprovechar el apoyo católico.

A fines de julio, el general Mola, organizador del movimiento, empleó la frase «la verdadera España católica». Por la radio, el 15 de agosto, exaltó «la cruz que era y sigue siendo el símbolo de nuestra religión y de nuestra fe»[1], y se comprometió a elevarla por encima del nuevo Estado. Declaraciones de este tipo se volvieron más y más frecuentes a partir de entonces.

La primera afirmación formal del catolicismo del nuevo régimen se manifestó el 4 de septiembre, cuando se ordenó que los libros de texto de las escuelas de la zona nacionalista se revisaran de acuerdo con la doctrina católica y que se separaran los sexos en todas las actividades educativas.

A los treinta días del comienzo del conflicto, ciertos dirigentes de la Iglesia empezaron a hablar en favor del movimiento militar. El obispo Mateo Múgica, de Vitoria, al dar a conocer una pastoral redactada por el primado, Gomá, denunció a los nacionalistas vascos por establecer una alianza política con los revolucionarios en dos provincias vascas. El obispo Olaechea, de Pamplona, centro de la muy católica provincia de Navarra, donde los voluntarios se alistaban desde el comienzo en la causa nacionalista, declaró el 23 de agosto de 1936: «No libramos solamente una guerra, sino una cruzada»[2]. Cuando el general Franco, que pronto sería nombrado comandante en jefe nacionalista, trasladó su cuartel general a Salamanca, al mes siguiente, el arzobispo Pla y Deniel ofreció el edificio del arzobispado para que Franco lo usara oficialmente. En una pastoral, *Las dos ciudades*, del 30 de

septiembre, Pla y Deniel recitó la larga lista de las persecuciones republicanas y señaló que no se podía criticar a la Iglesia «porque se haya abierta y oficialmente pronunciado a favor del orden contra la anarquía, a favor de la implantación de un gobierno jerárquico contra el disolvente comunismo, a favor de la defensa de la civilización cristiana y sus fundamentos, religión, patria y familia, contra los sin Dios y contra Dios, sin patria y hospicianos del mundo, en frase feliz de un poeta cristiano»[3].

Una vez Franco asumió los poderes del Jefe del Estado, el primero de octubre, se acentuó esta tendencia. Siendo un joven oficial en Marruecos, había dado pocas muestras de gran fe religiosa o de interés por la religión, pero después de casarse comenzó a identificarse con el catolicismo, y cuando estalló la guerra civil dio claras pruebas de creer que la fe y el nacionalismo español eran consustanciales. Suscribía plenamente la ideología tradicional española, aunque, cosa curiosa, el nuevo régimen sólo se calificó a sí mismo de «Estado católico» por vez primera en un decreto menor del 30 de octubre, que establecía a plato único (un día de la semana en el cual los restaurantes servirían un solo plato, para ahorrar comida). El 6 de diciembre se restablecieron oficialmente en sus funciones los capellanes militares en el ejército nacionalista, aunque desde el comienzo sirvieron en unidades de voluntarios (en especial las de carlistas navarros).

En el curso de 1937 se empezaron a regular las relaciones entre la Iglesia y el nuevo Estado. La situación de guerra impedía que se restableciera el viejo presupuesto eclesiástico —y en algunos aspectos hasta exigía la ayuda eclesiástica al Estado—, pero se adoptaron una larga serie de medidas destinadas a imponer las normas católicas en la cultura y la educación y a promover las prácticas religiosas. En las escuelas públicas reaparecieron los símbolos católicos tradicionales y el culto mariano. De nuevo se declaró fiesta nacional el día de Corpus Christi y Santiago volvió

a ser patrón oficial de España. Siguieron más y más decretos, cuya serie no se completó hasta pasado un decenio.

El cardenal Isidro Gomá, arzobispo de Toledo y primado, apoyó enérgicamente el movimiento desde el primer día. Con parte de su archidiócesis todavía en manos del Frente Popular, publicó la pastoral *El caso de España*, el 24 de noviembre de 1936, en la que afirmaba: «Esta cruelísima guerra es en el fondo una guerra de principios, de doctrinas, de un concepto de la vida y del hecho social contra otro, de una civilización contra otra. Es la guerra que sostiene el espíritu cristiano y español contra este otro espíritu»[4].

Semanas después, Gomá fue a Roma para argüir en favor del apoyo del Vaticano al régimen de Franco. Aunque el Vaticano, como la mayoría de la opinión católica del mundo, favorecía naturalmente a quienes defendían el catolicismo contra una de las más notables persecuciones de su historia, Pío XI consideraba impolítico tener que tomar formalmente partido. Un pequeño número de católicos devotos había permanecido al lado del Frente Popular, los nacionalistas vascos acababan de concluir un acuerdo con la república y los nacionalistas españoles, acusados de muchos asesinatos y excesos, no podían dejar de inspirar cierta cautela. Sin embargo, cuando Gomá regresó a la España nacionalista, el 19 de diciembre, fue nombrado «representante confidencial y oficioso» de la Santa Sede cerca del gobierno de Franco.

Aunque el Vaticano seguía renuente a comprometerse, Franco pidió a la jerarquía eclesiástica española que publicara una declaración oficial con el fin de despejar falsas impresiones en el extranjero. Gomá mismo estaba deseoso de que la Iglesia española tomara partido mediante una pastoral colectiva. El 10 de marzo de 1937, el cardenal Pacelli, secretario de Estado del Vaticano, escribió a Gomá: «El Santo Padre lo deja plenamente a vuestro prudente juicio»[5]. La carta de Pacelli abrió la puerta a la nego-

ciación y a la redacción de la famosa Carta colectiva de la jerarquía eclesiástica española, que se publicó el 1 de julio de 1937, poco después del hundimiento de la resistencia vasca católica en Vizcaya.

Este documento, de cuarenta y dos páginas, ofrecía una declaración larga y detallada de la posición de la Iglesia española sobre la guerra, acompañada de una justificación cuidadosamente argumentada. Catalogaba las deficiencias de la república antes de la guerra y su fracaso en observar los procedimientos democráticos y defender los derechos civiles; luego exponía en detalle las matanzas de la peculiar revolución anarcomarxista, que calificaba simplemente de comunista. La jerarquía rechazaba la interpretación, expuesta a menudo, de que la guerra civil era esencialmente una guerra de clases, calificándola sobre todo de conflicto ideológico, de guerra de ideas. Señalaba que las provincias más ricas de España, las que tenían un ingreso *per capita* más alto, estaban dominadas por la izquierda, mientras que el movimiento nacionalista se basaba primariamente en las regiones agrícolas, más pobres, cuya filosofía predominante era el catolicismo y no el materialismo colectivista.

La jerarquía negaba cualquier deseo de conflicto con la izquierda y observaba que la Iglesia creía en la doctrina de la guerra justa y que en el pasado había ayudado a organizar cruzadas armadas, pero ponía de relieve que «no es éste nuestro caso. La Iglesia —decía la carta— no ha querido esta guerra ni la buscó, y no creemos necesario vindicarla de la imputación de "beligerante" con que en periódicos extranjeros se ha censurado a la Iglesia en España».[6]

En esta situación, las jerarquías creían que los católicos no tenían otra alternativa que apoyar el «movimiento civicomilitar», como lo calificaban. Consideraban plenamente justificado el adjetivo «nacional» aplicado a las fuerzas de Franco. Los prelados españoles estimaban que los valores de los insurgentes corres-

pondían al espíritu nacional de España y eran compartidos en todo el país, y que los insurgentes podían considerarse también nacionales en su propósito de restaurar la cultura y el carácter de la sociedad española en consonancia con su propia historia.

Así, con la excepción de tres prelados disidentes, que se negaron a firmar, la jerarquía española hizo suya la lucha del régimen de Franco en la guerra civil. Lo que no hizo, sin embargo, fue patrocinar el régimen de Franco como forma concreta de gobierno o como fin en sí mismo.

«Cuanto a lo futuro, no podemos predecir lo que ocurrirá al final de la lucha. Sí que afirmamos que la guerra no se ha emprendido para levantar un Estado autócrata sobre una nación humillada, sino para que resurja el espíritu nacional con la pujanza y la libertad cristiana de los tiempos viejos.

»Confiamos en la prudencia de los hombres de gobierno, que no querrán aceptar moldes extranjeros para la configuración del Estado español futuro, sino que tendrán en cuenta las exigencias de la vida íntima nacional y la trayectoria marcada por los siglos pasados»[7].

La Carta colectiva dejaba bien claro que las jerarquías eclesiásticas no tenían la intención de apoyar ninguna forma concreta de autoritarismo. Sin duda, pensando en el fascismo y el nazismo, la Carta advertía contra la influencia de «la ideología extranjera sobre el Estado, que tiende a descuajarle de la idea y de las influencias cristianas»[8]. El naciente régimen de Franco no se había definido claramente, a mediados de 1937, y la jerarquía española lo veía, no sin acierto, sobre todo como un régimen tradicionalista-nacionalista de derechas.

Desde el principio, Franco había dejado ver su intención de crear un nuevo Estado sobre fundamentos nacionalautoritarios. Aunque empleó el término «totalitario», había subrayado también en sus primeros discursos que esta descripción no entrañaba

imitación de regímenes extranjeros, pues el ejemplo de régimen «totalitario» que prefería citar era el de la «prominente», aunque no plenamente absoluta, monarquía de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel. Ciertos aspectos del estilo fascista, como el saludo a la romana, fueron adoptados, sin embargo, desde el principio, y a veces los usaron los propios prelados de la Iglesia.

En abril de 1937 Franco elevó a la Falange a categoría de partido oficial del Estado. Este movimiento, cuyas filas se habían nutrido con la guerra, era genéricamente fascista por su doctrina, pero al oficializarlo, el Caudillo lo fundió con todos los otros partidos no de izquierdas de la zona nacionalista. Apenas hubo protestas contra la absorción o reducción de las principales organizaciones católicas seculares. La CEDA dejó simplemente de existir, mientras que la Confederación de Sindicatos Católicos (CESO) y la malograda Obra Nacional Corporativa, de origen carlista, quedaron disueltas y fueron absorbidas, en 1938, por el sistema sindical falangista del Estado. La Confederación de Estudiantes Católicos —de estudiantes universitarios— subsistió un año más, hasta que la absorbió la organización estudiantil falangista, el Sindicato Español Universitario (SEU). De todos los grupos políticos y sociales católicos, sólo la organización agraria CONCA persistió hasta el período de la posguerra, con su identidad y su independencia intactas, por lo menos parcialmente, aunque con un apoyo y radio de acción reducidos.

Pero si bien el programa falangista fue adoptado como programa oficial del Estado, Franco insistió, en sus declaraciones, que no era la doctrina definitiva y completa del nuevo Estado español, sino simplemente un punto de partida. El incipiente régimen franquista se había convertido claramente en semifascista o parcialmente fascista, pero su estructura era muy sincrética, y su definición futura muy indeterminada. Esto se vio claro el verano siguiente, cuando se publicaron los estatutos de la nueva Falange Española Tradicionalista y de las JONS, como ahora se llamaba

el partido del Estado. Iban mucho más allá del mero respetuoso reconocimiento del catolicismo que contenía el programa original de la Falange. Declaraban que el objetivo del movimiento era la restauración de la «resuelta fe [de España] en su misión católica e imperial». El primer artículo reconocía «la libertad cristiana de la persona», mientras el artículo 23 estipulaba el nombramiento de un director nacional de educación y prácticas religiosas.

Esto era sólo el comienzo de una tendencia que alarmó considerablemente al embajador alemán por su carácter «reaccionario» y «clerical». En realidad, cuando Franco insistía en que el «totalitarismo» español se derivaría del sentido monárquico y de la política cultural de los Reyes Católicos, no se limitaba a acuñar un término simbólico. El régimen franquista se había lanzado a una política cultural que era más tradicionalista y hasta más reaccionaria que la de cualquier Estado occidental del siglo XX. Era una empresa virtualmente sin paralelo.

Aunque esto no se definió plenamente en una filosofía política explícita, ya bastaba para casi todas las jerarquías de la Iglesia y la gran mayoría de los fieles. Tal vez lo que más podía aproximarse a una discusión tuvo lugar, en octubre de 1937, en la revista jesuita *Razón y Fe*, donde José Azpiazu, refiriéndose a los conceptos de «Estado tradicional y Estado totalitario», preguntaba:

«¿Qué es y qué representa la concepción del Estado totalitario? Ante todo y sobre todo —en España más que en otra parte— representa un tipo de Estado fuerte y entero, sin las debilidades y claudicaciones del Estado liberal y socialista; un poder que sea representación de todas las fuerzas vivas y reales de la nación… Para muchos —equivocadamente a nuestro juicio—, Estado totalitario significa Estado que asume en sus manos la dirección y control de todos los asuntos de la nación. Este concepto es totalmente falso y hay que desterrarlo. De ser esto verdad, Estado totalitario equivaldría a Estado socialista o, por lo menos, pariente muy próximo de él […] El Estado debe ayudar a la Iglesia

a que consiga lo mejor posible su santísimo fin, que no es diverso del fin del Estado, sino superior al mismo. De manera que si quisiéramos resumir la esencia del Estado totalitario en una sola frase, diríamos que el Estado totalitario español no había de ser totalitario en sentido objetivo —que eso equivaldría a socialista o socializante—, sino en sentido subjetivo, de un poder total y soberano, fuerte y no mediatizado, encauzado y no entrometido. [...] De ser así, venga este Estado totalitario, que eso equivaldría a la total resurrección de la España pura y auténticamente tradicional; sin sombras de extraños sistemas, ni mixtificaciones de doctrinas no católicas»[9].

Azpiazu introducía correctamente la distinción entre un sistema socialista estructurado totalitariamente, del modelo leninista-estalinista, y el tipo esencialmente mussoliniano de dictadura política de alcance limitado, que había empleado la retórica y acuñado la expresión «totalitarismo». Pero lo que no hizo fue definir la naturaleza estructural, filosófica o funcional de un totalitarismo español como distinto del de la Italia fascista, aparte la insistencia general en que el totalitarismo español sólo podía ser exclusivamente católico. El totalitarismo, por tanto, sólo significaba una forma del sistema autoritario —aunque no estructuralmente totalitario, en el sentido empírico comparativo—, y la unidad cultural y religiosa. Esta unidad era, de hecho, el tema común de los comentadores, tanto religiosos como seglares.

En el mismo número de *Razón y Fe*, un conocido escritor jesuita, Constantino Bayle, se entregaba a calificaciones igualmente confusas. Argüía que el Movimiento nacional —como se llamaba también al partido oficial del Estado— no debía ser necesariamente fascista, puesto que era también pluralista. Para Bayle, la palabra «fascista» no tenía un contenido claro. Si significaba ley y orden y la resurrección del espíritu nacional, estaba en favor del fascismo. «Si esto entienden por fascio, bien está, confor-

mes… Y bien mirado, no otra cosa es el partido o la organización a quien menos mal encaja el nombre [la Falange]»[10].

Había algunos ideólogos en el nuevo sistema que favorecían concretamente el término «fascismo» y que lo definían, en España, consustancial con catolicismo. Probablemente el libro de doctrina política más influyente de cuantos se publicaron entonces era el de José Pemartín. *¿Qué es lo nuevo?*, que opinaba que «el fascismo es, en pocas palabras, la fusión hegeliana de la nación y el Estado. Por consiguiente, si España ha de ser nacional y ha de ser fascista, el Estado español ha de ser necesariamente católico».

Mucho más común fue, sin embargo, la invocación de la causa nacionalista en la guerra civil como una cruzada pura y simple[11]. En 1937-1938 se publicó una considerable literatura de este tipo, dedicada a justificar la causa de la rebelión, el concepto de la guerra justa y el carácter de cruzada del movimiento nacionalista[12]. En cambio, no había ninguna traza de autocrítica o signo público alguno de preocupación por la dureza de la política nacionalista, con sus numerosas ejecuciones políticas, que llegaron a sumar decenas de millares. Pudo haber algunos casos de intercesión privada por parte de sacerdotes o prelados, pero nunca pasó de esto.

El cardenal Gomá permaneció inconmovible, durante toda la guerra, en su convicción que la causa nacionalista era justa, y en su fe igualmente fuerte en que la cruzada llevaría a un profundo despertar espiritual de España. En el Congreso Internacional Eucarístico, celebrado en Budapest, en mayo de 1938, declaró que la guerra civil no podía terminar en un compromiso o acuerdo, sino que la izquierda debía rendirse por completo. Cerca de la terminación de la contienda, su pastoral *Catolicismo y patria* entonaba: «Demos gracias a Dios de que se quiera hacer de España un pueblo cristiano desde las alturas del poder. Lo anuncia, además, la nueva legislación del Estado, que en su trayectoria general está informada del espíritu católico. Y confirma nuestra esperanza,

amados diocesanos, el innegable resurgir religioso que hemos observado en la parte liberada de nuestra querida archidiócesis»[13].

La derogación formal de una parte importante de la legislación republicana anticatólica fue aplazada, sin embargo, por el régimen de Franco, hasta la primavera de 1938, cuando ya parecían seguros tanto el dominio militar en la guerra como el reconocimiento y apoyo del Vaticano. En marzo de ese año se restauró la obligatoriedad de la instrucción religiosa en las escuelas públicas, se volvieron a colocar los crucifijos en las aulas, se insistió en la validez del matrimonio religioso y se anunció el proyecto de un nuevo plan de estudios secundarios, inspirado en la religión. La única expresión de un residuo de anticlericalismo tomó la forma de ocasionales estallidos verbales o de gestos callejeros por parte del ala radical de la Falange, formas que fueron pronto asfixiadas.

Durante las fiestas de la Victoria, en la iglesia madrileña de Santa Bárbara, el 20 de mayo de 1939, Franco ofreció la plegaria pública: «Señor Dios, en cuyas manos está el derecho y todo poder, préstame tu asistencia para conducir este pueblo a la plena libertad del imperio, para gloria tuya y de la Iglesia. Señor, que todos los hombres conozcan a Jesús, que es Cristo, hijo de Dios vivo»[14]. Era una sorprendente invocación al imperio, en la era de la segunda guerra mundial, aunque plenamente consistente con la ideología española tradicional.

EL NACIONALCATOLICISMO DURANTE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

El triunfo completo de Franco en 1939 parecía asegurar la total reunificación de la Iglesia y el Estado. Franco estaba dispuesto y ávido de asumir los poderes de regalía del Estado español, de acuerdo con el concordato anulado por la república en 1931, pero el Vaticano se mostraba cauteloso en su trato oficial. El papa-

do había aguardado hasta que una docena de gobiernos, en todo el mundo, dieran su reconocimiento diplomático al régimen de Franco antes de imitarlos en mayo de 1938. La experiencia de la década anterior con el sistema de Mussolini había conducido a resultados muy distintos de los previstos por el concordato de 1929, entre Pío XI y el gobierno italiano, y el cardenal Pacelli, el secretario de Estado vaticano que sería elevado al solio con el nombre de Pío XII, en 1939, estaba decidido, al parecer, a no conceder a Franco tanto como se había concedido a Mussolini. En septiembre de 1938, el Estado español abolió el divorcio y dos meses después restableció oficialmente el presupuesto eclesiástico, pero hasta 1941, no se llegó a un acuerdo general con el Vaticano, que no alcanzaba la categoría de concordato. Este acuerdo daba al gobierno español el derecho de presentación para los cargos de obispo, pero rechazaba específicamente la más amplia autoridad sobre otros nombramientos eclesiásticos que le reconocía el anterior concordato.

Con derechos de regalía o sin ellos, el régimen no se mostró renuente a imponer los controles y la censura propios del autoritarismo del siglo XX. Es cierto que, hasta cierto punto, la censura de las publicaciones eclesiásticas se ejercía a través de la Iglesia y de acuerdo con ella, pero no siempre ocurría así. Durante la guerra civil, por ejemplo, la encíclica antinazi de Pío XI *Mit brennender Sorge* fue suprimida y sólo apareció en los boletines diocesanos de los obispos de Calahorra y Mallorca, y luego en la revista de los jesuitas, *Razón y Fe*, por orden expresa del Vaticano. La radio censuró también al papa. Su mensaje radiofónico del 15 de abril de 1939, felicitando a los nacionalistas por su victoria, contenía un pasaje aconsejando bondad y buena voluntad hacia los vencidos, pasaje que fue suprimido en la transmisión española.

El cardenal Gomá encontró muy decepcionante su primer año de vida en la nueva España recatolizada de la posguerra. El resur-

gimiento religioso era en apariencia impresionante, pero parecía redoblar el énfasis tradicional en las manifestaciones externas más que en la experiencia espiritual interior. Poco después del fin de la guerra civil, Gomá confió al embajador británico, sir Samuel Hoare (que era católico), que el triunfo de Franco no había producido la renovación espiritual que Gomá esperaba, sino que condujo al «Estado autocrático» que Gomá, demasiado optimista, se negó a reconocer como peligro en 1937. Las asociaciones católicas de estudiantes habían sido absorbidas por el SEU falangista; se reprimía a los grupos sociales católicos si competían con los sindicatos verticales; se prohibía a los sacerdotes que emplearan la lengua vernácula en Cataluña y el País Vasco (a pesar de la intercesión de Gomá) y se suprimió una pastoral del propio primado, por considerarla demasiado indulgente hacia la oposición, y crítica, de modo oblicuo, hacia el gobierno. Gomá murió desilusionado, políticamente, en agosto de 1940.

Pero Gomá fue una excepción entre los jerarcas de la Iglesia de su época. Su fuerte personalidad conservadora defendía la integridad de la religión de una manera más directa e independiente de lo que lo hicieron los demás prelados, que, en general, se identificaron fuertemente con el régimen, a pesar de los excesos del mismo. Con el arzobispo catalán Vidal y Barraquer, condenado al exilio hasta su muerte, en 1943, sólo quedaba el muy tradicionalista cardenal Segura, al otro extremo del espectro, para hablar en favor de la independencia de la Iglesia.

Tras su exilio por la república, Segura había pasado cinco años en Roma, ocupado en tareas administrativas de la Iglesia, y durante la guerra civil se le nombró para la archidiócesis de Sevilla. Detestaba a los falangistas como fascistas heterodoxos, y se hizo legendario su desafío al régimen. Segura rechazó tajantemente, una vez terminada la guerra, las peticiones de que se celebraran misas de campaña en las concentraciones falangistas, arguyendo que se trataba de espectáculos políticos que profanaban de mane-

ra sacrílega los servicios religiosos. Su catedral de Sevilla era, según se decía, el único edificio de la Iglesia que no tenía en su fachada los nombres de los falangistas caídos. En un sermón público, en 1940, tuvo la audacia de informar a los fieles que la palabra Caudillo (empleada para el jefe del Estado como equivalente de Führer o Duce) significaba, en la literatura clásica, al jefe de una banda de ladrones y que los *Ejercicios espirituales* de Loyola clasificaban esa figura entre los demonios. La ira de Franco fue tal, después de este arranque, que sus ministros apenas si lograron convencerle de que no impusiera a Segura un segundo exilio.

El comienzo de las hostilidades en Europa dividió algo la opinión católica, aunque no creó grandes problemas. Los católicos moderados, por un lado, y algunos rigoristas religiosos por otro, temían una relación estrecha con la Alemania nazi, mientras que los sectores católicos de Falange favorecían una política pro nazi. La oposición más clara la expresó el obispo de Calahorra, Fidel García Martínez, que en 1942 y 1944 publicó enérgicas y categóricas pastorales antinazis. La prudente diplomacia del régimen consiguió eludir este problema con considerable habilidad.

Sin embargo, el antagonismo entre la Iglesia y el partido oficial, Falange, se agudizó muchísimo, a veces. Si bien las jerarquías evitaron enfrentamientos importantes, su pleno apoyo al régimen y su identificación con él no hubieran podido resistir una total fascistización del gobierno español. La decadencia del Eje en 1942-1943 constituyó el factor decisivo que empujó al régimen en otra dirección. Entre 1942 y 1947, tuvo que reajustarse progresivamente al triunfo de las democracias de la Europa occidental y pasó por una nueva fase de institucionalización, que incluyó la introducción de un parlamento corporativo, la promulgación del Fuero de los Españoles y la legitimación del régimen como monarquía, con Franco como regente vitalicio.

Dentro del gobierno, los ministerios de Justicia e Instrucción Pública se reservaron a ultracatólicos, de modo que las normas religiosas informaran los sistemas jurídico y educativo. El primer ministro de Instrucción Pública de Franco, Pedro Sainz Rodríguez, introdujo en 1938 un nuevo plan de estudios secundarios, restaurando la primacía de la enseñanza católica y de las humanidades tradicionales. Una nueva ley universitaria, en 1943, reconoció «como guía suprema el dogma y la moral cristiana y lo establecido por los sagrados cánones respecto a la enseñanza»[15]. La ley posterior de educación primaria fue aún más allá: todos los aspectos de la educación elemental debían estar acorde con la doctrina de la Iglesia.

Con la ubicuidad de las normas católicas en la instrucción en general, se introdujo también la moral católica en el extenso sistema penitenciario. Un cuarto de millón de republicanos languidecían en las prisiones del régimen, en la inmediata posguerra, aunque su número se fue reduciendo constantemente en los años cuarenta. El clero recibió amplio poder de supervisión espiritual y emprendió intensos, pero en general ineficaces, esfuerzos para la conversión de los «rojos», que estaban obligados a asistir a la misa y a las sesiones de catequesis carcelarias en muchas prisiones. Se afirmó, sin duda correctamente, que los mayores porcentajes de éxito en obtener el arrepentimiento y las conversiones de última hora fueron conseguidos entre los miles de ejecutados durante la guerra civil y en los años que la siguieron.

En el sistema sindical oficial se nombró un asesor eclesiástico, en 1944, y asesores semejantes actuaron en otros ministerios e instituciones estatales. Durante el siguiente cuarto de siglo, formaron parte integrante de la vida institucional española.

Aunque Gomá bien pudo tener razón acerca de la ausencia de profundidad espiritual, la primera década después de la guerra civil vio un notable resurgimiento de la mayor parte de los aspectos de la vida religiosa. Aumentó la asistencia a misa, se re-

construyeron muchísimos edificios religiosos y subieron todos los índices de la práctica religiosa. En 1942, una nueva serie de «misiones populares» de evangelización en masa estaba en plena acción, y seguiría así durante más de un decenio. En número absoluto de personas nominalmente afectadas, bien pudo ser el mayor ejercicio evangelizador del siglo XX en todo el mundo. En las grandes ciudades industriales, como Barcelona, se veía a veces un cuarto de millón de personas en la calle durante esas campañas misioneras aunque sus efectos duraderos no fueron probablemente mucho mayores que los de los bautismos en masa de san Francisco Javier en Asia, a fines del siglo XVI. Se ampliaron los seminarios en todo el país, si bien apenas aumentó el número de seminaristas hasta alrededor de 1945; ya por entonces la nueva aculturación religiosa había tenido tiempo de formar nuevas vocaciones entre los jóvenes.

Uno de los rasgos más notables de la España de la posguerra civil fue la resacralización formal de muchos aspectos de la vida cotidiana:

«La religión era un elemento natural de la vida social: las navidades, con los belenes y cabalgatas de los Reyes Magos; las conferencias cuaresmales y ejercicios espirituales abiertos o cerrados; novenas; las procesiones de Semana Santa; las procesiones eucarísticas y para el viático a los enfermos; los rosarios de la aurora; las procesiones del Sagrado Corazón; las romerías a la Virgen; las fiestas de la patrona, los actos religiosos de cofradías y hermandades… Todo el año estaba acompañado de alguna manifestación religiosa pública…»[16].

Esta resacralización de la vida española afectó a todos los estamentos públicos y a todas las instituciones y fue más fuerte en aquellas regiones y sectores de la sociedad que nunca habían pasado por la secularización: el norte católico, con su sociedad predominantemente rural, e importantes sectores de las clases media y alta. En cambio, fue mucho más débil y tuvo menos efecto en

los antiguos baluartes de la causa revolucionaria: el empobrecido sur rural y los trabajadores urbanos. Pero incluso en estas zonas hubo algún cambio en los años cuarenta, pues una minoría de los que antes eran indiferentes volvió a asistir a misa y a observar otras formas de piedad, ya por presión, ya por convicción o por un nuevo sentido de conformismo social. Por unos años, durante la década de los cuarenta, parecía que hubiese sido restaurada una vez más la España católica de la tradición.

EL ÁPICE DEL NACIONALCATOLICISMO (1945-1960)

El catolicismo constituyó un apoyo decisivo para el régimen de Franco en dos fases distintas: la primera en la guerra civil y la segunda durante el período crucial para la supervivencia del sistema, después de la guerra mundial. En los años postreros del conflicto mundial, la opinión respecto al régimen de las jerarquías eclesiásticas se hallaba más dividida. Varios obispos se mostraban cada vez más hostiles y publicaban las primeras «pastorales sociales» en diócesis muy distantes unas de otras, condenando los abusos e injusticias de la estructura económica prevaleciente, en particular en el medio rural. Esta corriente culminó en la primera pastoral social colectiva de los obispos de la Andalucía oriental, en octubre de 1945, recomendando la formación de organizaciones separadas de obreros y patronos, en lugar del sistema estatal de sindicatos verticales. Más típicos, sin embargo, eran los prelados post-integristas, que todavía defendían enérgicamente al régimen y se oponían a cualquier cambio drástico, aunque sólo uno —Eijo y Garay, el «obispo azul» de Madrid—[17] había llegado al extremo de identificarse con Falange.

En los últimos momentos de la guerra mundial, el régimen se esforzó en intensificar su simbiosis con la religión, con el fin de validar una identidad no fascista, y por eso, más aún que antes, trató de hacer del catolicismo su fundamento ideológico central. El primado Enrique Pla y Deniel, sucesor de Gomá, colaboró plenamente en esta empresa. El 21 de marzo de 1945 escribió en

Ecclesia, órgano de la jerarquía eclesiástica: «Hay que decirlo con absoluta claridad: la guerra mundial no tiene nada que ver con la guerra civil española». Su pastoral *Al terminar la guerra*, del 28 de agosto de 1945, defendía al régimen de las acusaciones de ser estatista o totalitario, reafirmaba la doctrina clásica del derecho a la rebelión contra regímenes tiránicos, como el del Frente Popular, e insistía en que «el episcopado y el clero español no traspasaron los límites señalados por el romano pontífice; ni un solo sacerdote hizo servicio de armas en la guerra civil, y la jerarquía eclesiástica sólo bendijo a un grupo beligerante después de que el carácter de la guerra civil del primer momento se transformó en cruzada»[18]. En febrero de 1946, ante el colegio de cardenales, en Roma, defendió la causa nacionalista como una auténtica cruzada.

Al mismo tiempo, las jerarquías de la Iglesia esperaban que el régimen se reformara, adoptara actitudes más moderadas e institucionalizara las normas legales tradicionales. La pastoral de Pla y Deniel, del 8 de mayo de 1945, sintetizaba la posición de las jerarquías eclesiásticas en el momento de apoyar el régimen, pero urgiéndole, también, a que adquiriera «sólidas bases institucionales de conformidad con nuestra tradición histórica y compatibles con las realidades actuales». En los dos años siguientes, Pla y Deniel alabó las nuevas formulaciones institucionales del régimen y alentó a los católicos a participar en el sistema.

Durante los años cuarenta y cincuenta, el grupo católico más influyente fue la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP), que había desempeñado ya un papel vigoroso bajo la monarquía, y en la organización de la CEDA, con la república. Reorganizada después de la guerra civil, la ACNP contaba sólo con unos 600 miembros, pero entre ellos se hallaban los dirigentes laicos más influyentes y activos. En los primeros meses de 1945, varios laicos importantes tuvieron papeles decisivos en establecer contactos religiosos y diplomáticos en el extranjero,

tratando de reducir el aislamiento político de España. Las dos figuras más activas fueron Alberto Martín Artajo, presidente nacional de la Acción Católica, y Joaquín Ruiz Jiménez, presidente de una organización católica internacional, Pax Romana.

El 18 de julio de 1948, al día siguiente de promulgarse el Fuero de los Españoles, Franco nombró su primer gobierno de la era posfascista. Destacaba en el gabinete la figura del jefe de la Acción Católica, Martín Artajo, como ministro de Asuntos Exteriores, puesto que conservó durante doce años, durante los cuales representó al régimen en el mundo de las democracias occidentales. Otro militante de Acción Católica ocupó el ministerio de Obras Públicas, mientras un veterano franquista católico seguía en el Ministerio de Instrucción Pública. Sólo tres de los trece ministros podían identificarse como primordialmente católicos, cosa distinta de primordialmente franquistas, ya fuera de la rama falangista, ya de la quasi monárquica, pero en ese tiempo de ostracismo internacional, el Ministerio de Asuntos Exteriores era muy importante. Más tarde, en 1951, el dirigente de Pax Romana, Ruiz Jiménez, ocupó el Ministerio de Instrucción Pública, aunque su autoridad, anticipando su inclinación hacia el reformismo, se hallaba ya algo disminuida.

Este nuevo marco institucional incluyó a la jerarquía eclesiástica en los altos cargos consultivos del Estado por primera vez desde comienzos del siglo XX. Teóricamente el primado figuraría entre los tres miembros del nuevo Consejo del Reino. En el Consejo de Estado (el cuerpo consultivo más alto del régimen), el primado participaba *ex officio*, al lado de otro prelado que era uno de los siete miembros designados. Franco nombró a siete obispos miembros de las nuevas Cortes, y dos sacerdotes figuraban entre los procuradores elegidos por las corporaciones en su primera «legislatura».

José Antonio Girón, ministro falangista de Trabajo, al que se solía considerar como representante del fascismo dentro del régi-

men, declaró en 1945, al tomar posesión de su cargo, que la revolución falangista estaba orientada ante todo al cumplimiento de la misión espiritual católica de España. Cerca del final de los diez años que consagró a construir el nuevo Estado, Franco declaró ante su parlamento corporativo, el 14 de mayo de 1946: «El Estado perfecto para nosotros es el Estado católico. No nos basta que un pueblo sea cristiano para que se cumplan los preceptos de una moral de este orden: son necesarias las leyes que mantengan el principio y que corrijan el abuso»[19]. Para entonces, ya había sido promulgada en España la más diversa y amplia serie de reglamentaciones religiosas que se hayan visto en cualquier estado occidental del siglo XX.

El ápice de la orientación neocatólica se alcanzó en agosto de 1953, con la firma de un nuevo concordato entre el Estado español y el Vaticano. Madrid había deseado este acuerdo con mayor afán que Roma, y los católicos españoles intervinieron decisivamente para convencer al Vaticano de que era deseable. El concordato daba al régimen el pleno reconocimiento de la Iglesia, reafirmaba la confesionalidad del Estado español y reconocía al jefe del Estado el derecho de presentación de obispos. Afirmaba también la personalidad jurídica y la independencia de la Iglesia, la plena autoridad del matrimonio canónico, y restauraba los privilegios del clero, parcialmente abolidos a mediados del siglo pasado. Firmado inmediatamente antes del pacto económico y militar con Estados Unidos, rubricado un mes después, el concordato trajo consigo la relativa rehabilitación internacional del régimen y su aceptación parcial. La nueva táctica neocatólica, adoptada en 1945, había dado una magnífica cosecha, mientras los cambios hacia la moderación y la liberalización, que los nuevos ministros católicos esperaban introducir en el régimen, apenas habían tenido lugar.

Siguieron otros importantes gestos públicos: en 1954, Franco reconsagró España al Sagrado Corazón; Caritas, la principal aso-

ciación caritativa católica, se encargó de supervisar la distribución de los alimentos, enviados de acuerdo con el pacto hispanonorteamericano; en 1956 se suprimió la prostitución legalizada, aboliendo los permisos para burdeles, otorgados quince años antes (aunque esta medida respondió probablemente a los requerimientos para el ingreso en las Naciones Unidas y sus organizaciones afiliadas). El reverso de la política religiosa del Estado afectó, con severas restricciones, a los casi treinta mil protestantes de España. El Fuero de los Españoles, de 1945, les garantizaba la libertad de culto privado, siguiendo la orientación de la constitución de 1876, pero les prohibieron todas sus actividades e informaciones públicas. Además, los protestantes se vieron sujetos a toda clase de hostigamientos legales, sin contar ocasionales actos de violencia contra sus lugares privados de culto. Aun así, algunos prelados todavía consideraban que la infección protestante constituía una amenaza peligrosa y la denunciaban en declaraciones públicas.

En las décadas de los cuarenta y cincuenta, las escuelas católicas no sólo recobraron su anterior posición dentro del sistema general de educación, sino que la mejoraron. Cuarenta y nueve por ciento de todos los estudiantes de secundaria asistían a escuelas católicas, en el momento de mayor influencia de las mismas, en 1961. Para los laicos adultos había un movimiento nuevo, llamado de los Cursillos de Cristiandad, iniciado en 1949 y que alcanzó su mayor difusión en los años cincuenta, cuando abarcó a decenas de millares de hombres y mujeres, dándoles una nueva educación y dedicación espiritual cristianas. Los cursillos tuvieron tanto éxito que, más adelante, los imitaron los católicos y los protestantes de muchos otros países.

El alcance de las publicaciones católicas llegó también a su cenit en este período. Treinta y cuatro de los 109 diarios que se publicaban en el país, en 1956, podían definirse como órganos católicos y se imprimían unas 800 publicaciones diversas, dirigi-

das ya por sacerdotes, ya por miembros laicos de asociaciones católicas. En 1962, un nuevo acuerdo con el Estado liberó a las publicaciones oficialmente católicas de la censura previa, al mismo tiempo que ciertos funcionarios eclesiásticos seguían participando activamente en la aplicación de la censura general del Estado.

Continuó hasta alrededor de 1955 el aumento de las vocaciones religiosas. Entre 1954 y 1956 se ordenó a un número mayor de sacerdotes que en cualquier otro momento de los tiempos modernos (más de un millar al año). Como en las generaciones anteriores, el clero seguía procediendo, en general, de los mismos sectores predominantemente norteños. Pero, por sus antecedentes sociales, era ahora más urbano y hasta más obrero que antes, al mismo tiempo que atraía a un mayor número de miembros de las clases altas, como indica el siguiente cuadro:

Origen social de las nuevas vocaciones religiosas (1934-1957)

	1934	1947	1957
Obreros urbanos	8,7%	11,6%	13,3%
Obreros agrícolas	17,6%	9,8%	5,5%
Propietarios agrícolas	43,5%	42,7%	32,1%
Clase media urbana	28,6%	33,7%	41,9%
Clase alta	1,5%	2,2%	7,2%

Fuente: Adaptado de Severino Aznar, *La revolución española y las vocaciones eclesiásticas*, Madrid, 1949; de R. S. Azaceta, «Les vocations dans les séminaires espagnols», *Institut Social*, 1958, p. 75; y de P. Iztueta Armendáriz, *Sociologia del fenomeno contestatario del clero vasco*, Donostia, 1981, pp. 124-125.

Sin embargo, el decenio de 1950, que presenció el cénit del neocatolicismo, reveló también los primeros indicios de un nuevo descenso de la devoción religiosa. Algunos indicadores de actividad religiosa habían ya comenzado a decrecer a fines de los cuarenta. El número de seminaristas permaneció alrededor de los 8.000 de 1951 a 1965, pero el total anual de nuevas ordenaciones empezó a descender lentamente a partir de 1956, aunque el número de sacerdotes alcanzó su máximo, para la España contemporánea, en 1963, con 34.374 (contando el clero regular en funciones de sacerdotes). En las tres principales ciudades «rojas» — Madrid, Barcelona y Valencia—, donde era mayor la necesidad de la labor misionera urbana, el número de sacerdotes aumentó en más del 10 % en los años cincuenta, pero en 1960 no había alcanzado todavía el nivel de 1931. Si bien muchos no veían claramente esto, a la sazón, la sociedad urbana, industrial y consumista de los cincuenta estaba inaugurando una nueva fase de secularización. Esta «sociedad del desarrollo» no alimentaba tantas vocaciones religiosas como la de los cuarenta. La respuesta a las misiones populares declinaba asimismo, y se emprendían menos misiones nuevas, ni siquiera de un modo más modesto y con menos intrusión pública.

En el clero y las organizaciones laicas había también señales significativas de cambio, a medida que sentían los efectos de las influencias liberalizadoras de la Europa de posguerra. Las ramas adulta y juvenil de Acción Católica, que contaban, en conjunto, 373.000 miembros en 1947, subían a 532.000, en 1956. Con este crecimiento, sus actividades se diversificaron. Los que insistían en una dirección y una organización unitarias perdieron frente a los pluralistas, que querían ramas diversas con actividades autónomas. Cuatro grupos tomaron iniciativas disonantes: la Juventud Obrera Católica (JOC), la Vanguardia Obrera de Jóvenes (VOC), la Juventud de Acción Rural Católica (JARC) y especialmente las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC), grupos de obreros manuales, fundados en 1946, cuya actividad el régimen restringía. La HOAC se extendió lentamente y, hacia la mitad de la década de los cincuenta, se volvió mucho más militante en sus actitudes políticas y económicas. Los estudiantes católicos reanudaron su actividad independiente en el seno del SEU, la organización estatal de estudiantes universitarios, y comenzaron a actuar al lado de los elementos moderados de la oposición al régimen. Al mismo tiempo, ya a comienzos de los años cincuenta, laicos españoles participaban en las principales organizaciones internacionales de la Iglesia católica.

Tras la firma del concordato, aumentaron las fricciones entre el gobierno y las jerarquías eclesiásticas, agravadas por las tres cuestiones de la censura, la libertad de los grupos obreros católicos y la lentitud de los cambios institucionales del régimen.

El cardenal arzobispo Pla y Deniel nunca había ocupado el sillón que le estaba reservado en el Consejo de Estado. Durante unos años, el único prelado dispuesto a servir a Franco en ese organismo fue Eijo y Garay, el «obispo azul». En cuanto a la HOAC, las jerarquías de la Iglesia y los dirigentes de Acción Católica sostenían que se trataba de organizaciones religiosas de trabajadores, no de sindicatos católicos, y que por ello el Estado no

debía molestarlas. Los dirigentes sindicales del régimen se daban cuenta, con acierto, de que a la larga la HOAC representaría una nueva forma de competencia en materia de organización de trabajadores y continuaron restringiendo su actividad y hostigándola.

Algunos elementos del clero comenzaron a hablar de modo más directo sobre ciertas cuestiones culturales y sociales que tenían un declarado tono político. A fines de los cincuenta, esto se notaba mucho en Cataluña y en el País Vasco, donde el clero reanudó su vieja identificación con la cultura y los intereses regionales, lo que estimuló de manera importante el renacimiento del nacionalismo catalán y vasco. En algunas otras diócesis, ciertos prelados tomaron más frecuentemente la iniciativa en favor de causas sociales y culturales locales.

EL AUTORITARISMO TECNOCRÁTICO Y LA FASE FINAL DEL NACIONALCATOLICISMO

La fase media del régimen de Franco, que se basó en el neocatolicismo y en una especie de reformismo limitado, asociado con Acción Católica, llegó a su fin en 1956-1957. Tras su intento de aplicar algunas medidas claras de liberalización, que desagradaron a elementos clave del régimen, sin por ello aplacar a la oposición, Ruiz Jiménez fue reemplazado de su cargo de ministro de Instrucción Pública. Los falangistas presionaron entonces por una reforma neofalangista del régimen que diera el dominio institucional al partido (el Movimiento Nacional, como se llamaba). Esta tentativa fue, a su vez, bloqueada por los militares y otros sectores de la derecha, entre ellos la jerarquía eclesiástica. Franco buscó alguna alternativa que no entrañara cambios políticos drásticos, y en 1957 nombró un nuevo gobierno de militares y de técnicos. La mayoría de los últimos eran miembros o adeptos del instituto católico secular Opus Dei.

La figura más destacada de la nueva orientación era un abogado especialista en derecho administrativo, Laureano López Rodó. Había sido secretario técnico del almirante Carrero Blanco, que a su vez era ministro de la presidencia del Estado y principal lugarteniente y consejero político de Franco. López Rodó y sus compañeros tecnócratas introdujeron en 1959-1960, cambios profundos en la política económica, liberalizando gran parte de la estructura económica, y abriendo el país a la inversión extranjera en gran escala y al turismo en masa. Esto sustituyó la semiautarquía de las dos primeras décadas del régimen, con una clara orientación hacia la economía de mercado, por incompleta que fuese. La nueva estrategia se proponía conseguir un rápido desarrollo económico, acompañado de un cambio político mínimo, con la esperanza de que el primero ocupara el lugar del segundo.

Durante los años sesenta, la presencia de miembros del Opus Dei en varios ministerios clave, apoyados por amigos y simpatizantes en otros, dio motivo a una nueva alarma —a veces entre las propias filas católicas— sobre el «dominio del Opus Dei» en el gobierno. No existía tal dominio, aunque los planes económicos neoliberales de los sesenta fueron administrados por personas cuya relación había comenzado, por lo menos en parte, con su adhesión al Opus Dei.

El Opus Dei, en sus orígenes una asociación diocesana, era una nueva organización católica de características peculiares, tanto en la España de la posguerra civil como en la Iglesia católica en su conjunto. Surgió de un pequeño núcleo formado, en 1928, por el sacerdote aragonés José María Escrivá de Balaguer. Reconocido por el Vaticano en 1943 como un instituto de comunidad, con el nombre de Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz (Opus Dei), pasó a ser, cuatro años más tarde, el primer instituto secular de la Iglesia católica romana. Se extendió hasta alcanzar en todo el mundo unos 72.000 afiliados, en 1982, cuando el papa Juan Pablo II lo reconoció como la primera «prelatura

personal» de la Iglesia. En su calidad de instituto secular, el Opus Dei se compone de tres categorías de miembros: el sacerdotal, de personas que han hecho los votos eclesiásticos (una muy pequeña proporción del total), los miembros laicos que han hecho votos monásticos (numerarios), y los laicos que se casan y forman familias (supernumerarios).

La misión del Opus Dei es la santificación del mundo secular. Su fundador y sus dirigentes pensaban que la labor de diseminar los valores espirituales se puede efectuar con mayor eficacia a través de las profesiones clave de la actual sociedad industrial, como profesores universitarios, hombres de negocios, financieros y altos cargos de la administración tanto pública como privada. El hecho de que un número desproporcionado de miembros del Opus Dei desempeñen actividades de este tipo le ha dado la reputación de elitismo, al mismo tiempo que la reserva que muestran los dirigentes y miembros del instituto sobre su propia asociación como organización, y sobre las relaciones entre ellos, ha creado un cierto aire o apariencia de sociedad secreta:

Durante los años que siguieron a la guerra civil, los miembros del Opus Dei estaban, en general, menos estrechamente relacionados con el régimen que los de la Acción Católica. La labor del instituto parecía más progresiva y moderna que la de las organizaciones católicas típicas españolas de los años cuarenta, por lo que varios católicos modernistas acaudalados lo apoyaron y sostuvieron, especialmente en Cataluña. En cambio, los falangistas atacaron al instituto y se opusieron a él y a sus miembros casi desde el comienzo.

El Opus Dei atrajo la atención pública cuando docenas de sus miembros consiguieron cátedras universitarias en los años cuarenta y cincuenta. Se ha alegado que en los años cincuenta el 25 % de los puestos de profesor universitario estaban en manos de socios del Opus Dei. En 1952, el instituto abrió la que pronto llegó a ser la primera universidad católica completa del país, la

Universidad de Navarra, en Pamplona. Muchos miembros alcanzaron prominencia en los negocios y las finanzas y algunos mostraron interés en desempeñar funciones políticas (mientras que otros se oponían a este tipo de actividad). Aunque entre los componentes del Opus Dei había algo más que una ligera divergencia de opiniones en materia política, un sector de miembros laicos decidió colaborar en la modernización técnica del régimen español, y es razonable concluir que su adhesión común al instituto fue el factor que los reunió en el gobierno.

Podía preverse que la libertad económica y la prosperidad conducirían inevitablemente, tarde o temprano, a una mayor libertad cultural y política, pues en la gran mayoría de los casos una sigue a la otra. López Rodó mismo anunció más tarde que una vez el ingreso español *per capita* llegara a los dos mil dólares (al nivel de precios de 1965), el país estaría preparado para una reforma democrática al estilo occidental. Pero era indudable que una «dictadura desarrollista», orientada hacia el objetivo materialista de un rápido desarrollo económico, no podría seguir siendo fácilmente un Estado nacional católico sacralizado, a la manera de los años cuarenta y cincuenta. Lenta pero firmemente, durante los años sesenta, la forma y la retórica del propio régimen comenzó a cambiar.

VIII
La democratización y la secularización

El catolicismo español salió triunfante de la persecución más brutal que se haya desencadenado contra la religión en tiempos modernos, en un país occidental. En conjunción con el régimen de Franco, procedió a la resacralización de la vida española, tan total que tampoco tenía precedentes. Mientras su base social y sus valores culturales siguieran intactos, los ataques directos no parecían debilitar la fe tradicional, sino que en ciertos aspectos la fortalecían

El desafío a la religión tradicional de los años cincuenta y sesenta fue de un tipo completamente distinto. En la España de Franco, nunca se podía desafiar formalmente la fe, y mucho menos atacarla abiertamente. Pero, en cambio, se la minó, desvió y, en definitiva, transformó en medida considerable, a través de un proceso de cambio social, económico y cultural que fue el más rápido que jamás hubiera tenido lugar, en el espacio de una sola generación, en la historia de España. La decisión de «abrir» económicamente España condujo no sólo a una rápida industrialización y un notable crecimiento de las ciudades, sino también a nuevas y potentes tendencias culturales y sociales. El pleno empleo y un constante aumento, sin precedentes, del nivel de vida de casi todos los sectores sociales, produjo la primera experiencia del país en consumismo de masas. Pronto surgió la posibilidad de una nueva sociedad orientada hacia el materialismo y el hedonismo, que nunca estuviera antes al alcance del grueso de la po-

blación. La sociedad rural y de las pequeñas ciudades fue gradualmente desarraigada y arrastrada a la vorágine de las grandes ciudades, las zonas industriales y al exterior, al floreciente mercado europeo de trabajo. A pesar de que continuara una forma atenuada de censura estatal, las influencias culturales extranjeras penetraron en España en una escala hasta entonces jamás alcanzada. El turismo extranjero en masa, combinado con la salida al extranjero de centenares de miles de españoles, hizo entrar en contacto gran parte de la sociedad española con estilos y ejemplos muy distintos de la tradición cultural nacional, pero a menudo más seductores que ella. Esto estuvo acompañado de un creciente bombardeo de los medios de comunicación contemporáneos y de la publicidad para la masa. Fue, pues, una transformación absolutamente sin paralelo del ambiente cultural.

El propio clero no resultó inmune a este proceso. En los años cincuenta, salieron al extranjero, para estudiar y perfeccionarse, más eclesiásticos que nunca. En la década precedente hubo poco interés por nuevos estudios teológicos y religiosos en general, pero a fines de los cincuenta y a lo largo de los sesenta se prestó mucha atención al nuevo pensamiento católico y a las actividades de la Iglesia en otras partes de Europa. Nuevos planes religiosos alentaron un enfoque más innovador y crítico. Los Cursillos de Cristiandad, que organizaron numerosos retiros espirituales para laicos, insistieron también en un enfoque más personal de la vida religiosa. Por primera vez desde comienzos del siglo XVI, se puso especial interés en la distribución y lectura de la Biblia. En los últimos veinte años del régimen franquista se distribuyeron probablemente más Biblias que en todo el resto de la historia de España.

Los laicos católicos aprovecharon la tolerancia parcial que hacia ellos mostraba el régimen, para aportar posiciones cada vez más militantes y subversivas. El más radical de esos laicos era un activista, Julio Cerón Ayuso, que organizó un grupo revolucio-

nario clandestino, nominalmente católico, pero semimarxista, el Frente de Liberación Popular. Pasó más tarde ante un consejo de guerra y se le condenó a ocho años de prisión por rebelión militar. A fines de los cincuenta, otros laicos, impresionados por los comienzos de la «teología de la liberación» en América Latina, adoptaron objetivos apenas menos revolucionarios y tuvieron que exiliarse.

Mucho más importantes que estos primeros «católicos marxistas» nominales, eran los esfuerzos organizados de la MOAC y de los grupos juveniles de Acción Católica. Por primera vez en la historia del régimen, la elección de los delegados sindicales oficiales en distintas provincias, en 1960, enfrentó candidaturas de la HOAC a las de los oficialistas. Aunque, técnicamente, esto contradecía la defensa anterior de la HOAC por las jerarquías eclesiásticas —que sostenían que se trataba de una organización religiosa y no sindical—, el primado Pla y Deniel no vaciló en escribir directamente a Franco en protesta por la represión policíaca de la HOAC. El primado advertía a Franco que no podía esperar seguir gobernando España con las mismas tácticas arbitrarias y autoritarias al cabo de más de veinte años del fin de la guerra civil, e insistía en que la labor de las HOAC era necesaria para evitar que los trabajadores españoles se entregaran al marxismo. Para entonces, los militantes de la HOAC colaboraban con los del Partido Comunista de España (PCE), en la organización de una nueva forma de resistencia, las Comisiones Obreras (CC OO), que ofrecieran una dirección alternativa a los obreros industriales. Organizaron varias huelgas importantes y, en 1962, se multó por distribución de propaganda ilegal al presidente nacional de la HOAC. Esta vez, Ecclesia apoyó indirectamente a lo que se había convertido en un movimiento de oposición católica de izquierdas. Y cuando se generalizaba la inquietud por el dominio del gobierno por el Opus Dei, varios miembros de este

instituto secular adoptaron también posiciones políticas de oposición al régimen, unos a su derecha y otros a su izquierda.

EL IMPACTO DEL CONCILIO VATICANO II

En esa época, la actitud del Vaticano hacia Franco giró 180 grados. Es cierto que Pío XII nunca descartó sus reservas personales respecto a Franco, ni siquiera tras la firma del concordato, pero en sus últimos años dominó la preocupación por la amenaza comunista en el mundo y la del liberalismo católico en la Iglesia misma. La Iglesia española parecía una fortaleza de conservadurismo y formalidad en un mundo turbulento, y tanto los medios de comunicación oficiales españoles como los fieles demostraban un notable grado de afecto por ese «Papa de los españoles», como a veces se le llamó en España.

Su sucesor, Juan XX.II, enfocó las cosas de muy distinta manera, en los cinco años de su pontificado (1958-1963), que preparó el camino para los cambios espectaculares que ocurrieron en la Iglesia católica romana en los años sesenta. No obstante, las relaciones con el Estado español fueron relativamente tranquilas y no cambiaron durante su pontificado. No puede decirse lo mismo del papa Pablo VI, que le sucedió en 1963. Se le conocía como reformador y liberalizador. Un año más o menos antes de su elección, en su calidad de arzobispo de Milán, había escrito a Franco protestando por una inminente ejecución política en España. Del mismo modo que algunos integristas habían rezado, en los años noventa del siglo XX. para que León XIII volviera a su propia concepción del catolicismo, el sector conservador extremista de los católicos españoles reaccionó vivamente contra la elección de ese «papa comunista». Sus temores aumentaron cuando el pontífice anunció que continuaría la obra del gran concilio reformador de la Iglesia, el Vaticano II, iniciada por Juan XX.II.

El biógrafo mejor informado de Franco ha observado que de todos los reveses sufridos por Franco en su larga carrera, el más

grave no le fue infligido por enemigos de su país o por potencias extranjeras hostiles, sino por la Iglesia católica romana, con las reformas del Vaticano II. Dio el tono la última encíclica de Juan XX.II, *Pacem in terris* (1963), que aprobaba calurosamente la coexistencia pacífica y los derechos humanos occidentales, como las libertades de expresión y asociación y la libertad política de elegir a los representantes gubernamentales. Para mucha gente en España, la encíclica parecía dirigida tanto contra los sistemas comunistas, como contra el régimen español. El concilio, que llegó a su término en diciembre de 1965, no hizo alteraciones en la teología formal, pero modificó fundamentalmente muchas prácticas y principios católicos. Sus cambios más importantes tenían que ver con las relaciones IglesiaEstado, el papel de los laicos, la reforma drástica de la liturgia, la suavización de la disciplina eclesiástica, nuevos enfoques de las cuestiones políticas y la adhesión al ecumenismo. En la mayoría de los aspectos — excepto en el dogma teológico—, el concilio aceptaba la crítica modernista de la Iglesia y adoptaba no pocos valores de la sociedad secular liberal. Uno de sus documentos fundamentales, *Dignitatis humanae*, propugnaba por la libertad religiosa, parcialmente negada en España. La constitución Gaudium et spes orientaba a la Iglesia hacia actividades de servicio en el mundo contemporáneo, dentro de un marco democrático, con fines de reforma cultural y social, y recomendaba que la Iglesia no se asociara con el Estado. Otro documento, *Christus Dominus*, «urgía con toda delicadeza» que las autoridades civiles «se honren a sí mismas renunciando voluntariamente a los derechos o privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación» de los obispos, lo que implicaba la abrogación de uno de los términos principales del concordato de 1953 con España.

El episcopado español representaba, en general, a la extrema derecha de los prelados reunidos en el concilio. Sólo la jerarquía polaca, que sufría el hostigamiento del comunismo, se mostraba

tan conservadora. El nuevo papa comenzó a dejar de lado sistemáticamente a los obispos españoles viejos, envejecidos (la mayoría ordenados antes de la guerra civil), en los nombramientos a más altos cargos de la Iglesia.

Sin embargo, había un matiz modestamente reformista, incluso en algunos de los discursos conciliares de los prelados españoles, e inmediatamente después se dieron pasos para liberalizar algunos aspectos de la administración eclesiástica española. Los sacerdotes, y en cierta medida los grupos laicos locales, recibieron mayor autonomía y, en 1965-1966, el primado y su consejo de arzobispos metropolitanos fueron sustituidos en sus funciones por una Conferencia Episcopal Española, compuesta de todos los obispos y arzobispos, que elegiría democráticamente a su presidente episcopal.

Aunque la jerarquía española no había renunciado aún al credo y a las ventajas institucionales del nacionalcatolicismo, y mantenía sus relaciones habituales con el Estado, se abría paso una reorientación importante cuyas implicaciones tendrían tanto impacto político como religioso. La lucha entre tradicionalismo y modernismo dentro de la Iglesia había llevado a la victoria evidente del modernismo. El efecto de esto en la naturaleza y el tono de la religión española, en el papel y las actitudes del clero, y en las relaciones de la Iglesia con el Estado y la sociedad, iba a ser profundo.

LA REBELIÓN POLÍTICA DEL CLERO JOVEN

Las nuevas doctrinas del Concilio Vaticano II no produjeron en ninguna sociedad católica un efecto tan señalado como en la española. Ya antes del concilio se percibían en el clero español signos de una especie de escisión generacional. Las filas de los de mediana edad habían sido diezmadas por la guerra civil, mientras que millares de jóvenes habían entrado en el clero a fines de los cuarenta y en los cincuenta. Sus lecturas no se concentraban

tanto en las obras españolas tradicionales como en traducciones de escritores católicos extranjeros, a menudo más liberales y progresistas que los españoles. Mientras que, en 1950, el 75 % de las obras religiosas publicadas en España eran de autores españoles, en 1965, este porcentaje había descendido al 52 %; en ese mismo año, sólo el 17 % de las obras sobre el dogma se debían a españoles[1]. El clero joven estaba especialmente influido por las nuevas doctrinas reformistas del catolicismo progresista, aunque su influencia variaba considerablemente según las regiones del país.

Guy Hermet y otros han observado que en el siglo XX la Iglesia española ha consistido en tres configuraciones eclesiásticas distintas: el sector principal o «castellano», el vasco y el catalán. El clero español en su conjunto conservaba la mayoría de las características generales y de la fisonomía propias del resurgir católico de la era anterior. Procedía todavía desproporcionadamente de la sociedad rural y de las pequeñas ciudades del norte católico, y a menudo tenía escasa relación con la estructura social de otras zonas. Una parte considerable del clero castellano seguía siendo en general conservador, aunque menos entre los sacerdotes jóvenes.

El clero catalán, en cambio, tenía un origen mucho más urbano y procedía en mayor proporción de las clases media y obrera. Tendía a reflejar la cultura catalana no sólo en su apoyo al catalanismo, sino también en su educación más refinada y en su interés por las posiciones teológicas e ideológicas avanzadas y hasta radicales. Cuando, más tarde, surgió en el clero un pequeño grupo de «marxistas cristianos», estuvo concentrado sobre todo en Cataluña.

El clero vasco difería del español en general y del catalán por su estrecha identidad con la sociedad vasca, rural y urbana, y su apoyo, como consecuencia de ello, a extremos, en distintas ocasiones divergentes. Estaba más cercano al conjunto de una sociedad compleja que el clero de cualquier otra parte de España, y

contaba con la lealtad de un apoyo social más amplio que el de los eclesiásticos de cualquier otra región, salvo los de las partes menos desarrolladas y más rurales de la Castilla cercana al país vasco. En el siglo XX. el clero vasco había sido carlista y tradicionalista, como lo fue en general la sociedad vasca. Al desarrollarse el nacionalismo vasco moderno, en el siglo actual, el clero tendió a identificarse cada vez más con él, y de hecho desempeñó un papel importante en su difusión. Durante casi dos decenios, hubo una vigorosa represión contra la cultura vasca y contra el clero vasco como entidad separada, pero en cuanto se suavizó algo la represión por parte del régimen franquista, los sacerdotes vascos, especialmente los jóvenes, volvieron a tener un papel activo en las luchas del País Vasco.

La rebelión del clero vasco contra el régimen puede oficialmente fecharse en 30 de mayo de 1960, cuando 339 sacerdotes firmaron una carta abierta a los obispos de sus diócesis protestando por la estrecha alianza de la Iglesia con el Estado franquista, cuya estructura y conducta denunciaban. Aunque los obispos del País Vasco rechazaron formalmente la carta, la insurgencia política se fue extendiendo por todos los niveles del clero en las tres provincias vascas. El año siguiente, el monasterio franciscano de Aránzazu, uno de los principales de la región, se había convertido en una especie de cuartel general de la protesta vasca. Se expulsó a uno de los franciscanos por haber dicho en un sermón que «no seremos discípulos de Cristo… hasta que veamos un hermano en aquel separatista, en aquel comunista…»[2]. Otros monasterios de distintas órdenes y gran parte del clero diocesano vasco apoyaron a los militantes de la oposición. En los últimos años del decenio, el clero joven estaba en un estado de casi constante agitación y algunos de sus miembros hasta proporcionaron asilo a los grupos armados de ETA, movimiento revolucionario marxista vasco.

En Cataluña, el centro del clero disidente, en la década de los sesenta, fue la famosa abadía benedictina de Montserrat, lugar religioso de mayor prominencia de Cataluña. El abad, Aureli Escarré, atacó directa y públicamente el régimen, en noviembre de 1963, cuando el gobierno preparaba la celebración de sus «Veinticinco años de paz». Fue, con mucho, el comentario público más crítico formulado hasta entonces por un alto cargo eclesiástico, y el abad se vio obligado, luego, a retirarse. Pero esto no cambió nada y los más jóvenes clérigos catalanes se mostraron cada vez más militantes. La adopción de nuevas normas por la Iglesia, en 1964, volviendo a permitir el uso del vasco y el catalán en los servicios religiosos, no hizo sino acelerar el proceso.

LA RADICALIZACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES LAICAS

La liberalización y la radicalización de las organizaciones laicas habían comenzado antes que la del clero joven y avanzó más lejos y más de prisa. Los activistas de las HOAC y las JOC estrecharon sus relaciones con los comunistas y otros protestatarios obreros de izquierda, hasta tal punto que la jerarquía conservadora ya no consideró posible defenderlos ante el régimen; pero trató, a menudo sin éxito, de frenar sus actividades. En las provincias vascas de Guipúzcoa y Vizcaya, la Juventud de Acción Rural Católica se había transformado virtualmente en una organización marxista, constituyendo una de las bases para la expansión de ETA, organización que más tarde se volvió terrorista. Entretanto, muchos miembros de Acción Católica se mostraban inquietos, impacientes de participar por su cuenta en actividades políticas y sociales. Después de la terminación del Concilio Vaticano II, apremiaron por nuevas reformas que respondieran al espíritu del concilio y que les hubiesen dado autonomía interna. Se las negaron en su mayor parte y, en 1966, se canceló el congreso nacional de Acción Católica. El año siguiente, cuando el congreso nacional debía nombrar a los delegados al próximo

congreso mundial de Acción Católica, la jerarquía eclesiástica impuso una delegación de moderados y conservadores, de la que se habían excluido todos los representantes de la HOAC, la JOC y las Vanguardias Obreras —todavía más radicales—. Los laicos nombraron entonces una contradelegación de radicales y liberales, encabezada por Ruiz Jiménez.

Para entonces, las jerarquías de la Iglesia consideraban que Acción Católica y varias de sus organizaciones colaterales escapaban completamente a su control y, en 1967-1968, intentaron reorganizarlas e imponerles una severa disciplina, provocando así dimisiones en masa y el hundimiento virtual de Acción Católica como organización. En 1972 se calculó que todas las organizaciones propias de Acción Católica y las afiliadas no contaban en conjunto más que unos 100.000 miembros, mientras que un decenio antes sumaban más de medio millón en la organización central y un total de casi un millón en las asociaciones afiliadas.

DIVISIÓN Y CAMBIO EN LA JERARQUÍA DE LA IGLESIA

Aunque el episcopado y los altos cargos del clero permanecían mucho más conservadores que los sacerdotes jóvenes, las actitudes de los prelados seguían cambiando también. El papa Pablo VI, y antes en menor grado Juan XX.II, trataron de reforzar los elementos reformistas, designando una serie de obispos auxiliares —treinta y siete en total—, cuyos nombramientos, según los términos del concordato, no debían negociarse con el régimen. Terminado el Vaticano II, transcurrieron más de tres años sin que se llenaran las sedes vacantes, y cuando, en 1968, se volvieron a hacer nombramientos, el gobierno ya no estaba en una situación de fuerza para imponer la selección de los más conservadores, sino sólo para vetar a los más liberales

Para entonces, el número de reformistas moderados y de liberales moderados en la jerarquía era casi igual al de los archicon-

servadores, y cada año el Vaticano hacía nombramientos de liberales para puestos clave. En 1968 murió el anciano primado Pla y Deniel, y se inició una lucha interna en torno a su sucesión. El Vaticano descartó la idea de un conservador, pero no quiso ofender al régimen nombrando a un liberal declarado. Se seleccionó a Vicente Enrique y Tarancón, arzobispo de Oviedo, destacado teólogo, autor de tres libros en defensa del Vaticano II, que había evitado prudentemente cualquier controversia pública con el régimen. A comienzos de 1969 fue nombrado primado y arzobispo de Toledo. Casi al mismo tiempo se reunió la Conferencia Episcopal con el fin de elegir a su presidente para los siguientes tres años, y fueron precisas tres votaciones antes de que el presidente saliente —el conservador arzobispo de Madrid, Morcillo — pudiera desbancar a Tarancón. Éste fue elegido vicepresidente y desde entonces apareció como la cabeza del ala reformista moderada de la Iglesia española. Sutil, dotado de tacto, orador elocuente y con una especial habilidad para generar publicidad, Tarancón desempeñó un papel principal en la transformación del catolicismo español en el decenio de los setenta.

LA CRISIS VOCACIONAL DEL CLERO

La era de reformas más profundas y extensas de la historia católica española desde la Contrarreforma no se detuvo con los grandes cambios en la política y la administración de la Iglesia, ni siquiera con una radical reorientación política de gran parte del clero. Combinada con las hondas influencias del materialismo y el hedonismo modernos, tuvo efectos traumáticos en el sentido de la vocación y de la identidad de muchos eclesiásticos, en especial de los jóvenes. No pocos parecían perder interés por los ejercicios espirituales, y en su lugar entregarse al activismo social. Las homilías sociales sustituyeron a menudo a los sermones religiosos. Se hicieron muy comunes entre los clérigos «ilustrados» los abusos en la administración de los sacramentos, y a veces se introdujeron en la misa cambios arbitrarios. En ocasiones, se les

decía a los fieles de las grandes ciudades que dejaran de rezar el rosario y que no se preocuparan por hacer bautizar a sus hijos; hasta se trató de apartarles de la confesión e incluso a veces se les prohibió acudir a ella.

En la primera mitad de la década de los sesenta se duplicaron las renuncias de las vocaciones religiosas y las dimisiones del clero, y a fines del decenio se triplicaron. En 1963, sólo 167 sacerdotes habían abandonado su vocación en España. En 1965, la cifra subió a 1.189, y alcanzó el número más alto de la historia, 3.700, en 1969-1970, al mismo tiempo que declinaba constantemente el número de sacerdotes diocesanos. El motivo más comúnmente manifestado para renunciar al sacerdocio era la insatisfacción con el celibato. El número de estudiantes seminaristas, que había llegado a 8.000 en los años cincuenta, declinó precipitadamente, cayendo a 2.100 en 1971 y a menos de 1.800 en 1972-1973. La orden de los jesuitas, a la vanguardia del radicalismo eclesiástico, fue probablemente la más afectada. Un tercio de los jesuitas de España habían renunciado a sus votos a comienzos de los años setenta, y el número de jesuitas en el país pasó de 4.717, en 1966, a 3.077, en 1975 (aunque este número representaba todavía el 10 % del total mundial de la orden).

Incluso en el País Vasco, que siempre desplegó los índices de religiosidad más altos del país, el clero parecía tan turbado como en Madrid o Barcelona. Un *Diagnóstico sociológico de los conflictos sacerdotales*, publicado por la diócesis de Bilbao, en 1971, informaba que cerca del 50 % de los sacerdotes de esa diócesis se sentían a disgusto en su función, que muchos sufrían graves dudas sobre la fe, y que no pocos estaban desencantados y amargados. Entre el 20 y el 30 % buscaba nuevos ideales o una nueva dirección. Un 45 % creía que la situación política española impedía el trabajo espiritual, y la mayoría opinaba que la Iglesia debía adoptar una posición resuelta sobre los problemas sociales y políticos del momento. Un 15 % estimaba que la Iglesia debía oponerse

directa y abiertamente a la estructura política establecida, mientras que el 4 % creía que el clero debería, además, apoyar a los grupos revolucionarios violentos.

La crisis de vocaciones empezó a estabilizarse en 1971, pues por entonces la mayor parte de los sacerdotes descontentos habían renunciado ya a sus votos. El total anual de secularizaciones bajó de 413, en 1971, a 386 el año siguiente y a 352, en 1973. En 1974 se ordenaron sólo 330 nuevos sacerdotes, sin embargo, y el total de párrocos declinó en más de 1.700 entre 1969 y 1974.

Número de secularizaciones en el clero regular (1966-1971)

1966	305
1967	344
1968	446
1969	552
1970	532
1971	460

Fuente: J. M. Vázquez, *Los religiosos españoles, hoy*, Madrid, 1973, p. 193.

Dentro de la Iglesia se desarrolló simultáneamente una rebelión de jóvenes curas radicales y de una pequeña parte de los fieles. En 1968, varias parroquias de Madrid organizaron sus propias Asambleas Cristianas para decidir sobre cuestiones de su funcionamiento y elegir a sus propios candidatos a cargos de la iglesia local. Por la misma época, 530 curas vascos enviaron una carta al Vaticano, quejándose del conservadurismo de sus jerarcas y de diversas actitudes de la Iglesia. En el año siguiente se organizó una Federación Nacional de Asambleas Cristianas, mientras que laicos radicales de distintas ciudades comenzaron a formar su propia red parroquial de lo que llamaron comunidades de base. En reacción, los curas conservadores organizaron una hermandad sacerdotal y un grupo de jesuitas tradicionalistas amenazó con formar una sección completamente separada de la Compañía de Jesús.

En 1967, tratando de mejorar la comunicación entre los distintos rangos del clero, las jerarquías habían autorizado la convocatoria de sínodos diocesanos de todos los sectores del clero de una diócesis. Esto proporcionó foros para la expresión del descontento y la presentación de peticiones de reformas urgentes. El paso más audaz hacia la restauración de la unidad y la armonía en la Iglesia se dio en 1971, cuando se reunió en Madrid una amplia asamblea conjunta de prelados y de representantes de todas las secciones del clero secular y de una pequeña parte del regular.

Aunque no adoptó ninguna reforma administrativa o estructural, la asamblea conjunta afirmó posiciones claras sobre las cuestiones más importantes. Advocó por la separación de la Iglesia y el Estado, condenó las condiciones del «capitalismo injusto» y recomendó que los prelados abandonaran todos sus cargos en el Estado. El informe final hablaba en favor de los plenos derechos civiles y de un sistema político de libre representación. Una propuesta de desaprobación del papel de la Iglesia en la cruzada de 1936-1939 consiguió la mayoría de votos, pero no los dos tercios necesarios para figurar en el informe final. Esta propuesta concluía así: «Debemos reconocer humildemente esto y pedir perdón por el hecho de que no actuamos en el momento oportuno como verdaderos "ministros de reconciliación" en medio de nuestro pueblo dividido por una guerra entre hermanos»[3].

Precedieron a la asamblea dos encuestas de opinión —las más amplias que se habían llevado jamás a cabo entre el clero y los fieles españoles—. La primera, efectuada en 1969-1970, basándose en una muestra de aproximadamente 18.200 miembros del clero diocesano, versaba sobre una gran diversidad de cuestiones y obtuvo un 85 % de respuestas. La segunda se efectuó con un muestreo de 749 miembros del clero regular masculino, 1.645 monjas y 7.686 laicos. La primera reveló una considerable confusión en el clero secular sobre cuestiones de teología y moral; el 39 % de los curas preguntados expresaron diferentes grados de incertidumbre acerca de distintas proposiciones teológicas, y una proporción aún mayor —51 %— reveló su inseguridad acerca de cuestiones de moral. En cambio, sólo el 10 % —aunque el 18 % entre los de menos de 30 años de edad—, confesó sufrir graves problemas de fe[4].

Igualmente reveladoras fueron las respuestas a la pregunta: «¿Qué ideología o forma sociopolitica favorece? He aquí los cuadros con las respuestas:

Porcentajes de preferencias políticas de 15.449 sacerdotes diocesanos españoles (1970)

	menos de 30 años	más de 64 años	total muestreo
Socialismo	47,2%	3,9%	24,8%
Comunismo	0,9%	0,5%	0,6%
Anarquismo	0,6%	1,3%	0,4%
Movimientos obreros	15,3%	9,7%	12,6%
Monarquía	3,6%	51,2%	21,7%
Falange Española	1,0%	3,4%	2,4%
República	7,1%	1,7%	6,0%
Autonomía regional	4,2%	4,7%	4,9%
Situación actual	4,2%	11,5%	10,5%
No responden	16,0%	12,1%	15,7%

Fuente: Secretariado Nacional del Clero, *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes*, Madrid, 1971, p. 109

Porcentajes de preferencias políticas del clero regular y de los laicos católicos (1970-1971)

	Clero regular	monjas	miembros de asociaciones apostólicas	otros fieles laicos	total muestreo
Socialismo	23,0	9,0	17,6	21,8	18,7
Comunismo	0,5	0,6	1,0	2,0	1,4
Anarquismo	0,8	0,4	0,5	0,7	0,6
Movimientos obreros	7,7	10,4	7,5	6,1	7,3
Monarquía tradicional o constitucional	13,9	7,2	9,1	6,4	7,8
Falange Española	3,1	3,3	5,2	6,1	5,2
República	6,1	1,3	4,9	7,8	5,9
Autonomía regional	7,1	1,3	1,5	1,7	2,0
Situación actual	20,2	39,9	33,1	31,1	32,2
No responden	20,2	39,9	33,1	31,1	32,2
Total muestreo	(749)	(1.645)	(2.511)	(5.175)	(10.080)

Fuente: Asamblea conjunta, p. 707.

Estas respuestas estaban a medio camino entre los resultados de una encuesta nacional independiente hecha en 1969 (el estudio de FOESSA) y las preferencias libremente expresadas por el pueblo español en las primeras elecciones democráticas, las de 1977. La medida en que el clero, especialmente el joven, se había aproximado a las posiciones de los intelectuales, predominantemente de izquierdas y semimarxistas, era especialmente impresionante. Salvo para una minoría relativamente pequeña, el clero de derechas había dejado de existir. En cambio, el clero masculino en su conjunto era más izquierdista que los fieles laicos (cuya distribución numérica por sexos no se indicó), salvo en la referente a una minoría no despreciable en la extrema izquierda de «comunistas católicos» (2,0 % entre los laicos en general contra 0,6 % entre el clero diocesano).

LA IGLESIA, PROTAGONISTA AMBIVALENTE DEL CAMBIO POLÍTICO (1969-1974)

A fines de los años sesenta, la situación del catolicismo español llegó a ser extremadamente contradictoria. La estructura formal de la religión permanecía en gran parte intacta, pero sus bases culturales y espirituales se transformaban drásticamente, y un gran número de sacerdotes o se rebelaban o abandonaban la Iglesia. Persistía bajo el sistema franquista la asociación formal de la Iglesia y el Estado, pero el Vaticano indicaba claramente que deseaba en esto un cambio completo y, de hecho, el clero se había convertido en parte dirigente de la oposición política al régimen. De las peticiones de comienzos de los sesenta había pasado a manifestaciones de protesta (Barcelona, 1966), a la ocupación de edificios y a las asambleas independientes politizadas, todo ello acompañado, en las grandes ciudades, de sermones incendiarios y de actividades de agitación de muchos curas. Unos pocos de los más radicales proclamaban la necesidad de poner fin al capitalismo y declaraban solemnemente que los «explotadores» no podían esperar recibir los sacramentos en estado de gracia. Los diálogos entre cristianos y marxistas — clandestinos unos y otros sostenidos fuera de España— se pusieron de moda entre estos sacerdotes. Centenares de ellos participaron en actividades políticas que un cuarto de siglo antes hubieran acarreado el encarcelamiento inmediato, apaleamientos y largas sentencias de prisión, de haberlas llevado a cabo laicos. Pero como el clero gozaba de privilegios jurídicos especiales, de acuerdo con el concordato, se los trataba con guante blanco. Sólo detuvieron a los más destacados por delitos civiles (es decir, políticos), y aun entonces era necesario consultar con su superior eclesiástico. Finalmente, se instaló en la ciudad de Zamora una «cárcel concordataria», en la cual había en 1969 más de una veintena de presos. Aunque las jerarquías trataban en general de poner coto, por lo menos en cierta medida, a la oleada de agitación, esto fue haciéndose menos cierto con el transcurso de los años. Cuando el liberal José María Cirarda fue nombrado obispo de Bilbao, a fines de 1969, a la

muerte del ultraconservador que ocupaba la sede, el clero insurgente de Vizcaya se encontró, de hecho, bajo la dirección de uno de los suyos. El régimen declaró el estado de alarma a comienzos de 1969 debido a la violencia política vasca, lo cual determinó que una delegación de las jerarquías eclesiásticas visitara al ministro de Justicia para incitarle a que lo levantaran lo antes posible.

Todo esto provocó un nuevo tipo de anticlericalismo, nunca visto en España: el anticlericalismo de la extrema derecha. El gobierno dio una relativa licencia a las publicaciones falangistas de viejo estilo y a las de otros grupos ultraderechistas, para lanzar ataques verbales al «clero rojo»; hubo también algunos ataques físicos. En julio de 1971, el ministro de Justicia protestó públicamente por la «marxistización» de la Iglesia, haciéndose eco del lenguaje de un informe presentado seis meses antes por el ministro de la Gobernación sobre la penetración en la Iglesia de las ideas y los grupos subversivos.

El jerarca eclesiástico más derechista y más abiertamente partidario del régimen era monseñor José Guerra Campos, anterior obispo auxiliar de Madrid, procurador en Cortes designado, y a la sazón secretario de la Conferencia Episcopal. En el Vaticano II había pronunciado el discurso tal vez más eficaz y notable de entre todos los españoles, sobre el tema de cristianismo y marxismo; pero sólo podía contar con un 15 % de los votos de la Conferencia Episcopal para apoyar una posición claramente favorable al régimen. Sus gestos públicos en pro del gobierno y de la política de la generación precedente sólo atrajo la adhesión de una pequeña minoría de clérigos de su misma tendencia y de laicos de derechas.

Se hicieron diversas tentativas de formar grupos católicos laicos de derechas. Los más extremistas eran las escuadras de los llamados «guerrilleros de Cristo Rey», que fueron enérgicamente repudiadas por la Iglesia.

El activismo clerical alcanzó su punto más alto en los comienzos de la década de los setenta. El apoyo de los altos cargos de la Iglesia se puso de manifiesto en 1972, cuando el nuncio liberal del papa Pablo VI, monseñor Luigi Dadaglio, indicó que era apropiado haber ofrecido el santuario eclesiástico a un grupo de 111 sacerdotes, estudiantes y obreros perseguidos por la policía por haberse manifestado en favor del terrorismo revolucionario vasco. A principios de 1973, el ministro de Asuntos Exteriores español, Gregorio López Bravo (miembro del Opus Dei), obtuvo una audiencia con el papa para entregarle una carta personal de protesta del general Franco, pero esto no produjo ningún cambio en la situación. Poco después, las jerarquías españolas publicaron un documento, *La Iglesia y la comunidad política*, en el que se declaraban favorables al pluralismo democrático. El mismo año, un grupo de curas y laicos de izquierda formaron la organización Cristianos por el Socialismo; y el nuevo obispo de Bilbao, Antonio Añoveros (todavía más liberal que su predecesor Cirarda), dirigió una ceremonia oficial de excomunión de los policías que habían apaleado a un sacerdote activista de su diócesis. En noviembre de 1973, los eclesiásticos encarcelados en la Cárcel concordataria de Zamora se amotinaron, destrozando muebles y enseres; en distintos lugares del país se produjeron manifestaciones de solidaridad sacerdotal con ellos. La tensión llegó a su punto máximo después del asesinato de Carrero Blanco, primer ministro de Franco, a fines de diciembre. En los funerales oficiales, el cardenal Tarancón, nuevo jefe de la Iglesia española, fue recibido con gritos de «Tarancón al paredón» lanzados por elementos franquistas. Hasta los prelados más liberales se dieron cuenta de que había llegado el momento de tratar de evitar nuevos enfrentamientos y, en los meses siguientes, se procuró frenar a los activistas.

A fines del invierno de 1974 estalló la última crisis. El obispo de Bilbao, Añoveros, que se había destacado antes, en Andalucía,

por su preocupación social, pronunció tres sermones sobre los problemas de la cultura vasca. En uno de ellos pedía explícitamente la autonomía cultural del País Vasco, lo cual le valió una inmediata sentencia de detención en su domicilio. Durante varias semanas, el asunto Añoveros amenazó con hacer estallar por completo la estructura de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pues el gobierno pensaba expulsar al obispo de España, y una parte de las jerarquías eclesiásticas, reunida en Madrid, pidió que se prepararan los artículos de excomunión contra los dirigentes del gobierno. Prevaleció finalmente la serenidad por ambos bandos y los ánimos se fueron calmando durante esos últimos meses de vida que le quedaban a Franco.

LA ÚLTIMA FASE DEL FRANQUISMO: NEGOCIACIONES PARA UN NUEVO CONCORDATO

La cuestión central en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en el decenio final del régimen de Franco, aparte la cuestión general de la libertad de expresión[5], fue la de un nuevo concordato que reconocería a la Iglesia una mayor autonomía. A lo largo del período de reforma, tanto el Vaticano como la Iglesia española deseaban suprimir la estrecha relación institucional con el Estado, y en particular el control parcial del gobierno sobre la selección de los obispos. La mayor parte del clero parecía dispuesta a renunciar a sus privilegios jurídicos en favor de un nuevo marco político e institucional que diera mayor libertad a todos los españoles. En lo concerniente a una reforma concreta, sin embargo, se planteaban diversos problemas prácticos, entre otros, y de importancia, el del subsidio eclesiástico, y esto disuadía a la Iglesia de denunciar directamente el concordato. Desde el punto de vista del gobierno, el coste del subsidio bien valía los beneficios residuales obtenidos del concordato. Su coste proporcional había descendido de aproximadamente el 1 % del presupuesto total, en 1940, a 0,5 % en 1970.

Cuando, en 1969, se eligió al arzobispo Morcillo presidente de la Conferencia Episcopal, se le requirió que abandonara sus cargos oficiales en los organismos del Estado, pero el connubio formal continuaba existiendo en la superficie. Destacados prelados seguían tomando parte en ceremonias oficiales y, a pesar de que la Iglesia se había convertido en el principal problema interno del régimen, Franco y sus ministros continuaban reafirmando públicamente su consagración total a la religión nacional, lo cual culminó públicamente, en 1969, aproximándose, pues, el final del régimen, en la reinauguración, por Franco en persona, de la gran estatua de Cristo Rey, en el Cerro de los Ángeles, cerca de Madrid.

La última fase en la cual los elementos católicos desempeñaron un papel principal en el régimen fue el llamado gobierno monocolor, de 1969 a 1973. Se le dio este nombre porque la mayor parte de los cargos ministeriales fueron asignados a amigos y asociados del tecnócrata económico y jefe de la planificación estatal, López Rodó. El hecho de que el equipo gubernamental estuviera en gran medida compuesto por miembros y socios del Opus Dei hizo cundir la alarma por la dominación de este instituto. Parece que suscitó también algunos conflictos internos en el propio instituto y provocó la dimisión de algunos de sus miembros más liberales. Pero los miembros del Opus Dei ejercieron poca influencia después de la muerte de su principal protector, el almirante Carrero Blanco, asesinado a fines de 1973. En los dos postreros años del régimen (1974-1975) se les sustituyó por una mezcla de católicos de derechas (escogidos entre los activistas laicos de la ACNP) y de ultras del régimen, con predominio de los segundos. Varios de los ministros católicos dimitieron y, en el último año del régimen, quedaron pocos católicos declarados en el gobierno[6].

En la fase final del franquismo se aliviaron algo las tensiones entre la Iglesia y el Estado. Las jerarquías eclesiásticas se esforza-

ron en adoptar una posición neutral y centrista ante la previsiblemente próxima muerte del caudillo y la posibilidad de un cambio de régimen. Creían que la restauración de la monarquía, con el príncipe Juan Carlos, podría guiar a España hacia una reforma y una liberalización pacíficas. Y éste fue, felizmente, en efecto, el curso que siguieron los acontecimientos, con desconcierto, tanto de la derecha como de la izquierda. En 1968 habían comenzado las negociaciones para un nuevo concordato, pero el régimen iba dando largas al asunto. Las jerarquías eclesiásticas preferían una serie de acuerdos limitados sobre asuntos concretos a un concordato revisado, pero Franco y sus ministros veían escasa ventaja con una relación distinta de la tradicional, pues ésta había convenido perfectamente a sus intereses. Pero el régimen no podía resistir por completo la presión personal del papa, y el gobierno hizo público, a comienzos de 1971, el borrador de un posible nuevo concordato. Resultó poco satisfactorio para la Iglesia, pues no hubiese dado más que una liberalización limitada.

A partir de ese momento, el papado se mostró aún más enérgico respecto al régimen, pues de hecho dictó la designación de nuevos prelados al ofrecer sólo un nombre para cada vacante, lo cual era una violación técnica del concordato. A Franco no le quedaba otra alternativa que tragarse esta imposición, y, en la mayor parte de los casos, el Vaticano seleccionó a sus candidatos entre los centristas.

Con todo, el régimen franquista mantuvo su identidad nacional católica tradicional hasta su último día, y continuó, en frecuentes ocasiones públicas, en reafirmar su propia y peculiar teología, como si la posición de la Iglesia católica romana, en general, no hubiese cambiado desde 1939 o 1953. A despecho de la aguda tensión política entre ciertas partes del clero y el gobierno, la mayoría de los miembros de la jerarquía eclesiástica continuaban desempeñando los habituales papeles ceremoniales

en las solemnidades públicas. Tres obispos, nombrados personalmente por Franco, formaban parte de las últimas Cortes del régimen, y un arzobispo siguió como miembro del Consejo de Estado y del Consejo del Reino hasta el final mismo del régimen.

LA ESTRUCTURA Y EL ALCANCE DEL CATOLICISMO ESPAÑOL DURANTE EL PERÍODO DE LA TRANSFORMACIÓN

La Iglesia española no había desempeñado ningún papel importante en el catolicismo mundial desde el siglo XVII —con la excepción parcial del papel de algunos prelados españoles en el Vaticano, durante el pontificado de Pío X—, pero produjo un clero relativamente numeroso, por lo menos antes del descenso de los años sesenta. Aunque los católicos españoles constituían sólo el 5 % de toda la población católica mundial, su promedio de más de 25.000 sacerdotes diocesanos en los años sesenta representaba una proporción considerablemente más, alta respecto al clero católica mundial. Si se incluían los casi 10.000 sacerdotes religiosos, el total llegaría a más del 10 % del clero mundial, en labores tanto diocesanas como evangelizadoras. Los 100.000 frailes y monjas españoles representaban el 15 % del total del clero regular mundial.

Pero las comparaciones en términos mundiales pueden prestarse a interpretaciones erróneas, debido a la superficialidad del catolicismo latinoamericano, que genera muy pocas vocaciones religiosas. La proporción entre el número de clérigos europeos y el número de católicos en Europa es más alta. Por eso, comparado con el de otros países europeos, el número de sacerdotes seculares españoles, incluso en el período preconcilar, quedaba por debajo del promedio, como indican los siguientes cuadros:

Volumen del clero español (1945-1976)

año	sacerdotes	frailes	monjas	total
1945	22.913	15.953	48.904	87.770
1955	22.811	18.221	73.978	115.010
1961	24.910	28452	72.783	126.145
1968	26.190	24.148	85.060	135.398
1971	24.492	31.022	97.000	152.514
1976	24.160	31308	80.242	135.710

Fuente: Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, París, 1980, vol. I, p. 44; *Guía de la Iglesia en España*, 1976, Madrid, 1976.

Número de habitantes católicos por sacerdote dedicado a labores parroquiales (1959)

Suiza	766
Holanda	907
Irlanda	917
Bélgica	974
Francia	1090
Italia	1109
Alemania	1125
España	1336
Austria	1578
Portugal	2311

Fuente: Sociología del catolicismo europeo, Barcelona, 1967, p. 111 en Fundación FOESSA; *Informe sociológico sobre la situación social de España*, Madrid, 1970, p. 459

Sólo en su mayor número de clero regular y monjas sobresalía realmente España, cuando se la comparaba con otras regiones de la Europa católica.

La crisis de vocaciones no comenzó a hacer disminuir el número de sacerdotes diocesanos hasta 1969, aunque a partir de ese año, el descenso ha sido constante y sin remisiones. En el clero regular, este descenso no se dejó sentir hasta comienzos de los años setenta. En los sesenta y setenta, el descenso de ordenaciones y noviciados siguió el promedio de la Europa católica. A medida que se iban reduciendo las filas del clero y que subía la edad media, se desarrolló una distribución más normal de edades, con lo que se superó la división entre generaciones. En los años setenta, el descenso en vocaciones fue más visible entre las monjas. En la última parte de esa década, se incrementó el número de dimisiones en el clero diocesano, y al disminuir las nuevas vocaciones la Iglesia pasó a depender todavía más, para nuevos reclutas, de la sociedad rural y de las pequeñas ciudades del norte, que en esa época proporcionaban un porcentaje de seminaristas aún mayor que en el pasado. La única excepción a esta tendencia se registró en la clase media urbana catalana, en la cual hubo cierto

aumento de vocaciones. En la generación anterior, el papel de los prelados españoles en la dirección internacional de la Iglesia había sido considerablemente menor que el volumen proporcional del clero español en el catolicismo mundial. Esto se verificó incluso bajo Pío XII, pero se acentuó bajo sus sucesores liberales. Cuando, en 1962, se reunió el Vaticano II, había un total de 127 obispos y jefes de órdenes religiosas españoles, o sea, un 5 % del total en la Iglesia católica romana, pero los que ocupaban sedes o cargos en España representaban sólo el 3,7 % y eran apenas más numerosos que las jerarquías de Iglesias con poblaciones católicas mucho menores, como Canadá y la India. En 1967, el total de 80 cardenales, arzobispos y obispos españoles representaba sólo el 2,6 % del número de prelados de estas categorías en el mundo.

Proporcionalmente, se nombraron aún menos españoles en los pontificados de Juan XX.II y Pablo VI. En 1959, tras el de Pío XII, los cinco cardenales españoles formaban el 6,3 % del Colegio de Cardenales. En 1973, casi había doblado el número de miembros del Colegio, pero el de cardenales españoles seguía siendo el mismo, quedando así reducido a representar el 3,5 % del total. De los treinta y dos altos cargos administrativos del Vaticano, sólo uno era español[7]. No obstante, los españoles seguían teniendo un papel importante en la dirección de las órdenes.

En general, la Iglesia española siguió siendo una fuerza misionera notable dentro del catolicismo romano. Los 20.000 sacerdotes, religiosos y laicos españoles que realizaban trabajo religioso en América Latina formaban en 1970 más de la mitad de todos los trabajadores religiosos extranjeros en ese continente e igualaban aproximadamente al clero nativo latinoamericano. El número de españoles trabajando por la Iglesia en otros países europeos no era insignificante, y otros misioneros servían en África y Asia. Pero esta labor también se vio afectada por el descenso de

las vocaciones. Mientras que en 1966-1967 se enviaron a América Latina 146 nuevos misioneros españoles, sólo 19 fueron a aquel continente en 1974-1975.

A pesar del colapso de la Acción Católica, a consecuencia de las disputas políticas, el número de afiliados a las organizaciones laicas era todavía importante. En 1970 no estaba lejos de los dos millones en el conjunto de las organizaciones laicas españolas. A partir de 1960, los dirigentes laicos españoles de esas organizaciones influyeron desproporcionadamente en las organizaciones laicas internacionales. El carácter conservador e inmovilista de la jerarquía española tendió a descalificarla a los ojos del Vaticano, en cuanto a cargos de influencia en la era de las reformas, pero el éxito relativo y las actitudes progresivas de Acción Católica y de otras organizaciones laicas españolas dio una mayor preeminencia a los dirigentes laicos españoles en aquellos años.

Cuando comenzó la era posfranquista, el papel de la educación, las publicaciones y los medios de comunicación católicos seguía siendo impresionante. La Iglesia controlaba todavía el 25 % de todas las escuelas españolas, aunque continuaba siendo exigua su función en la educación superior. Poseía su propia agencia de noticias y su propia red de emisoras de radio, con unas cincuenta estaciones. Había unas 700 publicaciones católicas, es decir, una cuarta parte de cuantas aparecían en el país. Se publicaban ocho diarios católicos.

España era uno de los países católicos con una asistencia a misa relativamente alta. El estudio sociológico de FOESSA, publicado en 1969, revelaba claramente esto. El porcentaje de 34 para obreros y empleados era más alto que el promedio nacional de algunos de los países de Europa septentrional. Aunque la asistencia de los jóvenes descendió en los años setenta, la impresión que se sacaba era que la asistencia a misa se comparaba favorablemente con la de la mayoría de los otros países europeos. El siguiente cuadro aclara esto:

región	población que asiste a la misa dominical
Andalucía	22,4
Aragón	61,2
Cataluña	21,7
Baleares	58,3
Canarias	22,4
Castilla la Nueva	17,6
Castilla la Vieja y León	65,3
Extremadura	26,7
Galicia y Asturias	40,8
Valencia y Murcia	30,2
Vasconia y Navarra	71,3
Promedio nacional	34,6

Fuente: Rogelio Doucastella y cols., en Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, París, 1980, vol. I, p. 309.

Aunque los cambios en el catolicismo español aparecían, hacia 1970, bajo sus aspectos más dramáticos, en la drástica mutación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la crisis de vocaciones religiosas, se procuró suscitar también un cambio de la orientación espiritual en ciertos sectores y en ciertas parroquias. Una de las afirmaciones más notables a este respecto fue hecha por el jesuita José María Díez Alegría, cuyo libro *Yo creo en la esperanza* (1972) atrajo mucha atención. Declaraba haber «descubierto la verdadera religión», que entrañaba sustituir la forma «ontológico-cultista» (o litúrgico-formalista) del catolicismo tradicional español, por la religión «ético-profética» del verdadero cristianismo. Afortunadamente, la mayor parte del clero español era menos presuntuoso que Díez Alegría y no pretendía comprender el espíritu profético, pero había en él, sin embargo, más insistencia en una relación personal con la fe religiosa y mayor preocupación para que quienes asistieran a la misa lo hicieran como expre-

sión de una fe y no como resultado del conformismo social o de la conveniencia. Esta preocupación estaba acompañada por una apertura sin precedentes hacia el protestantismo y el judaísmo, la celebración de jornadas bíblicas especiales y las reuniones con dirigentes y fieles de otras religiones.

La nueva independencia política de la Iglesia y el acento puesto en la convicción individual y las preocupaciones sociales habían hecho disminuir el viejo sentimiento anticlerical, incluso en las regiones y clases más antagónicas. Aunque muchos pueden atribuirlo a los efectos de la secularización, que hacía parecer menos importantes los valores e intereses religiosos tradicionales, hay también pruebas de un cambio en la percepción que se tenía de la Iglesia. Una encuesta nacional, llevada a cabo en 1975 por el Instituto de Opinión Pública, indica que la afirmación «El clero está al lado de los ricos» provocó más desacuerdo que acuerdo (35 a 25 %), cosa que no hubiese ocurrido cuarenta años antes. Al mismo tiempo, y a pesar de la propia campaña de la Iglesia por separarse del Estado, era relativamente baja la hostilidad hacia el subsidio eclesiástico (25 % se oponía a él y 38 % estaba en favor del mismo).

LA IGLESIA DURANTE LA DEMOCRATIZACIÓN (1975-1980)

La muerte por vejez de Franco, en noviembre de 1975, abrió la puerta a uno de los procesos de democratización nacional más notables de la historia contemporánea. Bajo la experta tutela de su sucesor, el hábil y valeroso rey Juan Carlos I, el gobierno y las instituciones españolas se transformaron pacíficamente desde dentro, empleando los mecanismos, las leyes e instituciones del sistema autoritario para inaugurar un sistema de elecciones democráticas, en 1977. El proceso estaba cargado de dificultades y tensiones, agravadas por la crisis económica mundial, el estancamiento económico interior y el creciente paro forzoso. La intensa aspiración a la autonomía regional agregaba una nueva dimen-

sión de antagonismos que hacía más difícil el consenso y la democratización, al mismo tiempo que el terrorismo —primordialmente el de la izquierda vasca— proporcionaba a España la sombría distinción de sobrepasar a Italia en la incidencia de la violencia política.

Las jerarquías eclesiásticas, dirigidas por el cardenal Tarancón, pudieron sentirse satisfechas de haber apoyado una feliz nueva transición, por primera vez en un siglo (desde la restauración de 1874-1875), pues los resultados que se consiguieron con Juan Carlos I eran en gran parte aquellos a los que aspiraba la Iglesia. En los años de la democratización, hubo menos tensiones entre la Iglesia y el Estado que en cualquier momento desde 1920, pues el nuevo régimen aceptó con prontitud la idea de una Iglesia libre en un Estado libre, y durante la transición se mostró propenso a hacer concesiones, en especial de carácter económico. El nuevo Estado democrático no propuso un concordato, y, en junio de 1976, Juan Carlos escribió al papa que el gobierno español estaba dispuesto a renunciar al derecho de presentación que había tenido por cerca de medio milenio.

La dirección de Tarancón fue óptima durante la transición. Su discreción, moderación, dominio de los medios de comunicación, y su tacto tanto con el gobierno como con la oposición evitaron conflictos innecesarios y ayudaron a asegurar que la experiencia de la Segunda República no se repitiera. Elegido por primera vez presidente de la Conferencia Episcopal en 1972, fue reelegido con fuerte mayoría tres años más tarde, pues sólo veinte de los ochenta votos apoyaron a un rival conservador. Entretanto, a partir de 1975, el papado se mostró más reservado, moderado y discreto en su política española. Al avanzar el proceso de democratización, los nuevos nombramientos de Roma fueron de tono más conservador, para evitar cualquier desequilibrio.

En los años setenta, la Iglesia española fue dirigida esencialmente por liberales moderados. La facción liberal extrema era

una pequeña minoría, con el obispo auxiliar de Madrid, monseñor Iniesta, como figura más representativa; había estado a punto de que lo desterraran durante el último año del franquismo, por haber organizado una asamblea cristiana independiente de obreros, en uno de los suburbios más pobres de Madrid. La nueva atmósfera de democratización facilitó que las comunidades de base laicas llevaran a cabo sus actividades independientes, quasi religiosas, y que en ciertos casos se extendieran. Durante unos años ciertos grupos radicales marginales, como el de Cristianos por el Socialismo, suscitaron también un interés especial. En el extremo opuesto, las Hermandades Sacerdotales neotradicionalistas continuaron su labor, afirmando tener la simpatía de una amplia minoría del clero.

En junio de 1977 se celebraron las primeras elecciones parlamentarias para una asamblea encargada de redactar una constitución democrática. La mayoría de los sectores de la Iglesia observaron una escrupulosa neutralidad, de acuerdo con el nuevo espíritu. Las jerarquías, por ejemplo, se negaron a apoyar a los dos principales grupos democratacristianos, uno moderado y el otro más radical, que presentaban ambos sus candidatos. Con sorpresa de algunos, los democratacristianos españoles no sacaron muchos votos (no más del 2 %) y virtualmente desaparecieron del panorama político. En comparación con Italia y Alemania después de 1945, la democratización de España sobrevino tarde, durante un período de secularización intensiva. Esto, combinado con la ausencia del apoyo eclesiástico y con las contradicciones políticas dentro de los grupos democratacristianos y entre ellos, los condenaba a la impotencia. La victoria la obtuvo la recién formada Unión de Centro Democrático (UCD), dirigida por el primer ministro, Adolfo Suárez, que representaba el centro-derecha. Si bien las jerarquías eclesiásticas se abstuvieron de apoyar a ningún partido, su propia posición en política se hallaba mejor reflejada por la UCD que por ningún otro partido, y se le conce-

dió cierto grado de ayuda indirecta. Su rival más cercano a la izquierda era el rejuvenecido y reorganizado Partido Socialista Obrero Español (PSOE), que asumió también la cabeza de un nuevo anticlericalismo, apaciguado y definitivamente ni extremista ni polarizado. El clericalismo declarado fue defendido sólo por la derecha parlamentaria, que obtuvo menos del 10 % del voto popular. El Partido Comunista (PCE), que acababa de ser legalizado, se proponía modificar su política de los años treinta y esperaba utilizar la agitación «seudoprofética» y anticapitalista de un sector del clero para dar legitimidad al comunismo en las clases medias, y ensanchar así su base, ambición destinada a verse en gran parte frustrada. Aunque las jerarquías eclesiásticas se mantuvieron al margen de la campaña electoral, la Conferencia Episcopal publicó, en febrero de 1977, cuatro meses antes de las elecciones, una declaración en la que afirmaba que los cristianos debían tener cuidado en no apoyar a grupos «incompatibles con la fe», en especial los que propugnaran «un modelo de sociedad concreto» en el cual los «derechos fundamentales… se suprimen»[8], lo que se consideró como una advertencia frente al PCE. En comparación con el tratamiento de la cuestión religiosa en la constitución republicana de 1931, con la que empezó el proceso de polarización y ruptura, las deliberaciones en torno a la constitución de 1978 fueron un modelo de sensatez y de habilidad política. La constitución de 1931 había sido impuesta al país por una mayoría parlamentaria de izquierdas, más bien espúrea y artificial, mientras que la de 1978 fue negociada entre las principales fuerzas políticas. El principal problema radicaba en la naturaleza exacta de la relación del Estado con el catolicismo y con la educación. Hubo fácil acuerdo en el principio de libertad completa para todas las religiones, así como en el de que «ninguna confesión tendrá carácter estatal». Las jerarquías de la Iglesia, sin embargo, objetaron una primera redacción que no se refería al catolicismo para nada, y los socialistas acabaron aceptando la de-

claración de que «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones»[9].

El carácter de la educación y el sostenimiento de la misma causaron muchas disensiones. Los socialistas querían que el apoyo del Estado fuera sólo para las escuelas públicas y laicas, mientras que la Iglesia aspiraba a un subsidio igual para las escuelas públicas y las católicas. La solución que finalmente se adoptó establecía la «libertad de enseñanza», como querían los católicos, con una ayuda estatal *per capita* a las escuelas privadas, basada en los alumnos matriculados, pero con el derecho del Estado de inspeccionar y homologar todas las escuelas del país, a las que, a su vez, se les exigía que fueran «democráticas», de acuerdo con el principio de autogobierno. (Eso figuraba en los programas del Partido Socialista, aunque su sentido sea poco claro.).

La constitución, no se ocupó de las cuestiones del aborto y del divorcio, y no estipuló la continuación del subsidio eclesiástico. El gobierno llegó a un acuerdo separado con la Iglesia para continuar el subsidio existente durante dos años y luego sustituirlo por un impuesto especial sobre todos los españoles, en el año fiscal 1980-1981, acuerdo que suscitó las críticas de la izquierda.

La nueva constitución representaba una victoria de Tarancón que, en marzo de 1978, fue reelegido para un tercer mandato como presidente de la Conferencia Episcopal. Los obispos conservadores estaban descontentos con su política de «neutralidad activa», en el proceso político, lo mismo respecto a la campaña electoral que a la constitución. Su intento de elegir a un nuevo presidente que apoyara a los democratacristianos sólo consiguió obtener trece votos. Además, por primera vez, las presidencias de las trece comisiones especiales, establecidas por la Conferencia, fueron asignadas a «jóvenes» obispos liberales, en algunos casos incluso a obispos auxiliares.

Aunque la Iglesia no adoptó ninguna posición oficial; respecto al referéndum nacional para ratificar la constitución, unos sesenta de los ochenta obispos que formaban la Conferencia Episcopal dejaron entender que favorecían la ratificación y sólo nueve ultraconservadores se opusieron directamente a ella. En enero de 1979, poco después de la firma de la constitución por el rey y su promulgación, se negociaron nuevos acuerdos entre el Estado y el Vaticano, que reconocían la mutua libertad en sus respectivas esferas, dando por terminado el derecho de presentación por el Estado. El acuerdo establecía la creación de un cuerpo de profesores de religión, pagados por el Estado, encargados de ofrecer instrucción religiosa voluntaria en todos los niveles de la educación pública. Las fiestas religiosas oficiales se determinarían conjuntamente por la Iglesia y el gobierno.

A la ratificación de la constitución siguió, a comienzos de 1979, una nueva campaña electoral para elegir el primer parlamento democrático del nuevo régimen. La izquierda no católica o anticatólica esperaba con mucho interés estas elecciones, pues confiaba en aprovechar la primera ocasión, desde la guerra civil, para conseguir el gobierno del país. Tanto los socialistas como los comunistas preveían acertadamente que la nueva cultura de materialismo y secularización en masa habría privado a la derecha política de su base religiosa, y, de hecho, el voto popular de los distintos grupos de derechas declinó. Narciso Jubany, el progresista y catalanista cardenal arzobispo de Barcelona, afirmó durante la campaña que «ningún partido puede reclamar en exclusiva su opción como la única válida partiendo del Evangelio»[10]. Los comunistas se sintieron alentados por el análisis de las precedentes elecciones, ya que, según éste, casi la mitad de la opinión nominalmente católica creía que era posible, por lo menos teóricamente, ser a la vez buen católico y buen comunista.

Pero sus esperanzas resultaron exageradas. La Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal hizo pública una declara-

ción advirtiendo a los católicos que deberían rechazar «las ideologías materialistas de uno u otro signo, los modelos totalitarios de sociedad o la violencia como método político»[11], así como la legalización del aborto, el divorcio y las restricciones a la libertad de educación. Además, un examen más detallado del voto católico en las elecciones precedentes revelaba que la derecha, aunque muy disminuida, había conseguido todavía el voto católico más exclusivo y sólido. La mayoría de los católicos habían votado por los centristas de UCD y lo harían de nuevo. Si bien casi la mitad (el 43 %) del voto socialista procedía de quienes se consideraban a sí mismos como católicos, regularmente u ocasionalmente practicantes, sólo el 15 % de los votos comunistas venían de este grupo. Una parte importante (el 45 %) de los votantes comunistas podía identificarse de manera vaga como «católico no practicante», pero tal grado de vaguedad incluía en la práctica a toda la población y tema poco significado. De hecho, tanto los votos de los socialistas como de los comunistas descendieron en 1979, y el centroderecha siguió en el poder todavía tres años y medio.

La Iglesia tema motivos para sentirse satisfecha con el nuevo régimen democrático. Ofrecía las instituciones democráticas que una gran parte del clero había venido pidiendo y transformó la estructura de las relaciones entre la Iglesia y el Estado de acuerdo con lo que el Vaticano deseaba desde 1968. La oposición decimonónica de clericalismo y anticlericalismo se había resuelto, por fin, en términos que la opinión política, tanto de derechas como de izquierdas, nacional y extranjera, consideraba sensatos y ejemplares. La reafirmación de las preocupaciones primordiales de la Iglesia aparecía, sin embargo, más compleja, pues la cultura del secularismo, que facilitó la solución de la controversia entre Iglesia y Estado, resultaba mucho más difícil de tratar en su dimensión espiritual.

IX
El catolicismo español en los años ochenta

A comienzos de los años ochenta, los portavoces» de la Iglesia sugerían que la crisis de la anterior generación del catolicismo español estaba ya pasando. Señalaban, para sostener esto, factores como la mengua del descenso en seminaristas y en la tasa de abandono de vocaciones, junto con las numerosas construcciones de templos en las grandes ciudades para proporcionar lugares de culto a la población urbana, que había crecido enormemente en las dos décadas, anteriores. A veces se afirmaba que, al recalcar el enfoque personal y ético de la religión, se acentuaba la devoción personal y el fervor entre los fieles, los cuales se manifestaban, en ciertas regiones, con un aumento de asistencia a los actos religiosos.

El tono general apuntaba hacia «menos pero mejores», pues resultaba imposible negar el relativo descenso de la identidad religiosa del pueblo español en su conjunto, y el descenso drástico, tanto absoluto como proporcional, del clero. Aunque, en años recientes, se han vuelto muy comunes las encuestas de todas clases, pocas han sido completas y sistemáticas en lo referente a las creencias y prácticas religiosas. En general, indican que hacia 1980, sólo el 80 % de los españoles se definían a sí mismos como católicos. De ellos, menos del 40 % se clasificaban a sí mismos como practicantes regulares[1].

Una encuesta nacional efectuada en 1979 halló que el 82,2 % de su muestreo creía en Dios (77,1 entre los hombres y el 87,7 entre las mujeres), pero con considerables diferencias según la edad. De los de más de 55 años, el 90,2 % creía en Dios, mientras que sólo creía el 75,6 de los 15 a 34 años de edad. Además, la proporción de auténticos católicos parece ser considerablemente menor que la de los católicos nominales o teístas. Sólo el 63,4 % de esta muestra creía en el papa como vicario de Cristo, y sólo el 5,5 creía en la santidad de la propia Iglesia[2].

Las jerarquías se vieron alentadas por el hecho de que el número de seminaristas, después de haber llegado a su mínimo en 1979, aumentó constantemente en los tres años siguientes. Se señaló, además, que la proporción de ordenados sobre el número total de seminaristas aumentaba también lentamente, pero de modo constante, lo que indica mayor firmeza y vocación entre los estudiantes para el sacerdocio. Esos hechos eran sin duda alentadores, pero el número de nuevas ordenaciones representaba sólo un modesto aumento sobre las cifras muy bajas de los últimos años setenta, y no bastaba para mantener, y menos extender, el volumen reducido del clero.

Seminaristas en España (1965-1982)

1965	8.000	
1970	3.500	aproximadamente
1975	2.000	
1979	1.505	
1980	1.583	a comienzos de curso
1981	1.686	
1982	1.728	

Fuente: «Guía de la Iglesia, 1979», *Vida Nueva*, 1 348-1 349 (16 23 de octubre de 1982), p. 19; Francisco Azcona, «El catolicismo español en cifras», en *Ecclesia*, 2.098, 23 de octubre de 1982.

A partir de 1968, todos los años el clero había declinado en número — con excepciones muy marginales— y aumentado en edad. A comienzos de 1982 había 23 039 sacerdotes diocesanos en toda España, pero esta cifra incluía a muchos ancianos jubilados, y algunos ocupados en labores misioneras en el extranjero. Su distribución regional ha variado poco en la última generación, con el número proporcional menor en las grandes ciudades, como Madrid y Barcelona, y en varias de las provincias meridionales. Sólo unos 11.000 eran párrocos, cifra insuficiente para cubrir las 21.530 parroquias del país, pero a ese número se pueden agregar millares de religiosos regulares que actúan como seculares. Unos 500 formaban parte del vicariato militar. En total, sólo 16.789 se dedicaban por entero a sus deberes sacerdotales, mientras que 2.837 estaban jubilados y 2 861 parcialmente retirados.

Estas últimas cifras deberían incrementarse con rapidez, pues los jóvenes curas de la generación contestataria de los sesenta se ha convertido, como es lógico, en un grupo de mediana edad. La edad media del clero español era en 1982 de aproximadamente cuarenta y nueve años, con la distribución que indica el siguiente cuadro:

Distribución por edad del clero español a comienzos de 1982

edad	% del total
Por debajo de 30	3,2
30-34	6,3
35-39	11,2
40-44	14,0
45-49	17,6
50-54	18,9
55-59	10,2
60-64	6,1
65-69	6,1
70-74	3,7
75-79	1,6
80 o más	0,7

Fuente: «Datos sociológicos sobre el clero», en *Totus tuus*, Conferencia Episcopal Española, 1982, pp. 60-61; *Vida Nueva*, 1348-1349, 16 y 23 de octubre de 1982.

En los tres años 1975-1977, el total de 845 secularizaciones superó en 131 el número de ordenaciones, sin hablar de las muertes y jubilaciones. Aunque no se dispone de datos completos para los años siguientes, ha persistido el déficit. En 1981, por ejemplo, las 163 ordenaciones superaron el total de 135 secularizaciones, pero no alcanzaron ni con mucho a compensar las 324 defunciones de sacerdotes diocesanos.

En los años setenta, como en todo el siglo anterior, gran parte del vigor del clero español, en su conjunto, procedía de las órdenes monásticas. De los sectores principales de eclesiásticos españoles, sólo el del clero regular masculino pudo invertir la tendencia al descenso, pero aun en él hubo una disminución en los años finales del decenio: en 1982 comprendía aproximadamente 29.000 personas.

Las órdenes femeninas, en cambio, perdieron muchos miembros, y muy rápidamente, durante los años setenta. En el sólo año 1971, 8.684 mujeres de las órdenes activas abandonaron su

vocación. Entre 5.000 y 8.000 renunciaron a sus votos, cada año del decenio, excepto en 1978, en que el número de renuncias descendió a 4 733. Aunque las órdenes femeninas atrajeron a muchos nuevos miembros, su total bajó de 80.242, en 1976, a 77.049, en 1980.

El clero regular y las órdenes femeninas están primordialmente consagradas a trabajo activo, sea religioso, educativo o social, y por eso, en una España altamente urbanizada, están desproporcionadamente concentrados en las grandes ciudades (a diferencia del clero diocesano). En 1980, Madrid contaba con 340 residencias de clero regular y 765 congregaciones femeninas; las cifras correspondientes a Barcelona eran de 241 y 672 respectivamente. De las noventa órdenes masculinas establecidas en el país, sólo seis se dedicaban a actividades contemplativas, a las que se consagraban también 33 de las 254 órdenes femeninas. Cerca del 10 por ciento de las órdenes masculinas y el 25 de las femeninas se dedicaban a la enseñanza. Se debió ante todo a sus esfuerzos que, en 1981, alrededor del 22 % de los escolares españoles (en escuelas primarias, secundarias y profesionales, excluyendo las universidades) siguieran educándose en instituciones católicas.

Las órdenes continúan desempeñando un papel importante en la sanidad, incluso dentro del nuevo Estado asistencial democrático. En 1981, según estadísticas de la Iglesia, el 45 % de todos los enfermos mentales españoles estaban en hospitales atendidos por las órdenes, que también administraban tres de los seis centros del país para deficientes mentales profundos. Más del 42 % de los ancianos en asilos se hallaban en instituciones mantenidas por miembros de las congregaciones religiosas.

En total, 17.000 de los 29.000 religiosos son sacerdotes. Nueve mil de ellos se ocupan de diversas funciones pastorales, y más de 3.000 se encargan directamente de parroquias. En sus edificios, las órdenes mantienen unas 8.000 capillas, que a veces se emplean en funciones religiosas también para los fieles. Son res-

ponsables en gran parte de la vigorosa actividad editorial y de programas de radio que se lleva a cabo en España, país que en años recientes ha ocupado el quinto puesto en el mundo por la publicación anual de títulos religiosos. Alrededor del 32 % de los miembros de las órdenes masculinas y del 20 % de las femeninas se consagran a las misiones en el extranjero, en especial en América Latina. Finalmente, hay unos 300 frailes obreros, que se ganan la vida como trabajadores manuales y que asisten espiritualmente a los obreros.

Probablemente, ninguna región de España ilustra tan gráficamente los recientes cambios acaecidos en el papel de la religión y en la estructura del clero como Navarra, provincia católica por excelencia desde hace mucho tiempo. En los años sesenta, Navarra figuraba en primer lugar del país por el porcentaje de asistencia a misa y estaba cerca de la cabeza de la lista en nuevas vocaciones. En esa década, sin embargo, la provincia comenzó a industrializarse en gran escala, lo que acarreó una considerable inmigración de otras zonas. Esto, junto con otras transformaciones de la generación anterior, dio inicio a un proceso de cambio cultural y de secularización sin paralelo en la historia navarra. Una encuesta llevada a cabo por sociólogos católicos, en 1973, encontró que entonces sólo el 70 % de los navarros se declaraba creyente, porcentaje claramente por debajo de la media nacional. Los cambios de actitudes culturales y políticas en el clero navarro eran tan pronunciadas como en otras partes. La tasa de secularización resultaba, por lo menos, tan alta como en otras zonas, y la de nuevas vocaciones parece haber descendido por debajo de la media nacional.

Mientras que, en 1976, había 959 sacerdotes diocesanos en Navarra, sólo 820 estaban registrados, a comienzos de 1983. En esos siete años murieron 143, y 34 se secularizaron; 1977 fue el año de más secularizaciones (y ninguna en 1982). Sólo 6 nuevos sacerdotes se ordenaron en la provincia y otros 22 vinieron a

unirse a las filas de su clero, lo que dejaba un déficit de 139 para los siete años. Si bien el numero de habitantes católicos por sacerdote es todavía más bajo en Navarra que en el conjunto de España, el clero local encuentra probablemente crecientes dificultades para llevar a cabo sus actividades pastorales. En 1982, dos de cada tres sacerdotes navarros tenía más de 50 años de edad, con una edad promedia de 57. Veintiún por ciento rebasaba los setenta años y sólo 10 en toda la región tenían menos de 38 años, lo que indica que el problema se iba agravando. Muchos de los que estaban en edad activa no se consagraban a funciones pastorales. Setenta y siete figuraban en la lista de las misiones en el extranjero y otros tenían cargos de la Iglesia en Roma o en distintos lugares de España. Dos se consagraban a la actividad política en partidos primariamente marxistas, y uno de éstos —el conocido Víctor Manuel Arbeloa— en calidad de presidente socialista del parlamento autonómico navarro[3].

De los problemas que afronta la Iglesia, el financiero no es el menor, aunque conserva todavía importantes recursos independientes y ha contado con la continua ayuda del nuevo régimen democrático. El último de los acuerdos especiales de 1979 entre la Iglesia y el Estado establecía que, en 1983, terminaría la forma actual de subsidio estatal a la Iglesia y se le sustituiría por un impuesto especial voluntario. Para eso cada contribuyente marcaría en su formulario fiscal si quería que una parte determinada de sus impuestos se asignara a la Iglesia. Este acuerdo es similar al que existe en Alemania occidental y otros países, pero se acompaña por una disposición que garantiza a la Iglesia una salvaguarda en caso de que declinaran sus ingresos.

La evolución reciente del subsidio estatal, paralela a la evolución de la categoría de empleado del Estado, ha seguido simplemente la dirección general del presupuesto, como indica este cuadro:

Evolución del subsidio estatal español a la Iglesia (en pesetas) (1978-1982)

año	subsidio para clero, seminarios y gastos religiosos	subsidio para conservación de edificios y protección artística
1978	6.178.740.000	35.900.000
1979	6.679.114.000	36.000.000
1980	7.589.555.000	36.000.000
1981	8.500.302.000	40.000.000
1982	9.265.330.000	45.400.000

Fuente: Dirección General de Asuntos Religiosos, Ministerio de Justicia.

En 1982, el subsidio ascendía a un promedio de 17.000 pesetas mensuales por sacerdote; es decir, poco más de los dos tercios del salario mínimo nacional. Los estipendios eclesiásticos han sido siempre bajos en España, pero, con el fin de mantenerlos a nivel del salario mínimo, o algo por encima de él, en años recientes la Iglesia ha tenido que completar el subsidio estatal con medios procedentes de sus ingresos independientes. A pesar del aumento del impuesto sobre la renta, en el régimen democrático, a ningún simple sacerdote se le ha exigido que pagara impuestos, ya que, tras las deducciones por seguridad social, su salario nunca ha alcanzado las 350.000 pesetas, cifra a partir de la cual se empezaba a pagar impuestos hasta 1984.

Según el padre Bernardo Herráez, director financiero de la Conferencia Episcopal, el presupuesto de la Iglesia para 1983 ascendía aproximadamente a 11.300 millones de pesetas. El subsidio gubernamental ascendía a 10.377 millones, sin contar 45 millones más para conservación de edificios. Otros 900 millones procedían de ingresos diocesanos independientes. El grueso de los ingresos de la Iglesia —8.879 millones— se transfirió a las diócesis para pagar los salarios del clero y hacer frente a los demás gastos locales. Los pagos a la seguridad social del clero subieron a 1.748 millones más, y 490 millones se gastaron en actividades pastorales. Sumas menores se asignaron a costos de orga-

nización y patrimoniales y al sostenimiento de las universidades eclesiásticas. Un total de 76 millones se asignó a los obispos, cada uno de los cuales —desde los cardenales a los obispos auxiliares— recibió un salario mensual de 61.600 pesetas, con dos pagas extraordinarias de 50.400 pesetas. El estipendio de los sacerdotes fue de 26.000 pesetas mensuales[4].

A pesar de la realidad de la disminución del número de clérigos —pronto no serán más que 16.000, en un país de 40 millones de habitantes— y del peligro de una base financiera reducida, las estadísticas no dan cuenta por sí solas de los problemas primordiales del catolicismo español en los años ochenta. Si bien la Iglesia sigue siendo muy conservadora en algunas cuestiones clave, la reacción liberal contra el formalismo espiritual y el conformismo social de antaño continúa prevaleciendo en gran parte del clero. Muchos sacerdotes, al parecer, todavía están de acuerdo con la opinión predominante en los años sesenta y setenta que el lenguaje religioso es inadecuado para el público contemporáneo, por lo que muchos lo sustituyeron por conceptos e insistencias paralelas al humanismo secular que prevalece entre los intelectuales no católicos.

Evolución del estipendio eclesiástico mensual en Navarra (en pesetas) (1973-1982)

año	Estipendio mensual	salario mínimo interprofesional
1973	7.500	5.657
1974	8.625	6.843
1975	10.000	8.516
1976	10.000	11.558
1977	15.400	15.208
1978	18.000	16.668
1979	21.000	21.048
1980	23.500	23.086
1981	25.000	25.975
1982 (enero)	28.500	28.835
1982 (julio)	30.500	28.835

Fuente: Arzobispado de Pamplona, en *Diario de Navarra*, Pamplona, 8 de febrero de 1983.

Esto da la impresión de que cierta porción del clero cree poco en su papel directamente espiritual. Muchos sermones tratan de cuestiones importantes, como el bienestar de la comunidad, la paz, la hermandad y el bien común, pero dedican poco tiempo a las preocupaciones espirituales y a la salvación individual. La comparación pudo haber sonado a absurda hace una generación, pero en los años ochenta las actitudes y el enfoque espiritual del clero católico español no parecen muy distintos de los del protestantismo liberal del norte de América y de Europa. Claro que en lo referente a esto, el catolicismo español no es un caso único en la Iglesia católica en general.

Una zona en la cual la Iglesia sigue teniendo un papel discutido es en el País Vasco. Allí el nacionalcatolicismo del régimen franquista ha sido sustituido por el catolicismo nacionalista vasco, bajo el nuevo sistema de autonomía establecido en 1980. En vista de la historia reciente y de la composición del clero vasco, esto no es sorprendente, y, sin embargo, constituye la más visi-

ble excepción del apoliticismo del conjunto de la Iglesia española. La autonomía regional recibe en general las bendiciones del clero en todas partes, pero ni siquiera en Cataluña los eclesiásticos locales han tomado partido tan claramente como el clero vasco. Éste desempeñó ciertamente un papel importante en las últimas fases de la resistencia vasca al régimen de Franco, y las jerarquías eclesiásticas vascas se enorgullecían de que la población vasca en general diese mayores pruebas de religiosidad que la de cualquier otra zona industrial de Europa. Al inclinarse el nacionalismo vasco hacia la izquierda, en los años sesenta y setenta, lo hicieron también las posiciones políticas del clero vasco, que no se mostró renuente a proporcionar reconocimiento, legitimidad y a veces apoyo moderado, incluso a los nuevos partidos nacionalistas marxistas. No puede decirse que el clero vasco se haya esforzado mucho en desalentar el terrorismo de los nacionalistas revolucionarios contra el nuevo régimen democrático español. Se han ofrecido a menudo espectaculares funerales religiosos para los terroristas marxistas, a pesar de que esta ceremonia puede negarse, según el derecho canónico, a quien es culpable de haber dado muerte a su vecino. Cierto número de sacerdotes son activos en el partido pro terrorista Herri Batasuna. A principios de los años ochenta, los nombramientos y ascensos, en las diócesis y monasterios del País Vasco se hallaban en gran medida determinados por la cuestión nacional.

Tal vez a petición del Partido Nacionalista Vasco (PNV), en abril de 1981 los tres obispos hicieron pública una pastoral colectiva notable, y, para muchos, escandalosa. Se manifestaba enérgicamente en favor del nacionalismo vasco y de la autonomía, y por una mayor libertad respecto al gobierno central, y renunciaba como carente de ética una nueva legislación que se estaba discutiendo en Madrid y que hubiese reducido algo el alcance de la autonomía vasca. Aunque los obispos condenaban a ETA, la principal de las organizaciones terroristas, su posición no resul-

taba muy convincente y hasta parecía sugerir que ETA podía compararse con la reformada policía española. Esto provocó un fuerte clamor público y protestas de los principales partidos políticos españoles.

Sin embargo, el tono de la Iglesia se hizo en general algo más conservador en los primeros años del decenio. La pequeña minoría de derechas protestó por la falta de apoyo a los partidos democratacristianos y por no haberse adoptado una posición activa en cuestiones que: atañen a la religión. Los católicos liberales comenzaron a preguntarse por qué la antes puritana Iglesia no se mostraba más directa en sus comentarios sobre la nueva cultura de hedonismo y desenfreno, por más que adoptó una posición firme en algunas cuestiones, oponiéndose vigorosamente al divorcio y a la legalización del aborto. Estos dos temas se convirtieron en puntos de convergencia de la oposición católica, si bien la ley de divorcio que se promulgó en 1981 era muy moderada. Otro problema consistía en proteger las iglesias y demás edificios religiosos, pues en el decenio anterior los robos de obras de arte alcanzaron proporciones graves.

El pontificado de Juan Pablo II indujo a una orientación más conservadora. En la Conferencia de Obispos Latinoamericanos, en enero de 1979, el papa reprobó lo que se llama la «teología de la liberación», rechazándola porque no tenía nada que ver ni con la liberación ni con la teología. Juan Pablo trató de poner fin a rarezas como la de un sacerdote figurando en una candidatura comunista y elegido a la alcaldía de un suburbio barcelonés. En 1980, monseñor Dadaglio, el nuncio de la apertura, desde 1968, fue sustituido por el más conservador monseñor Innocenti, que proporcionaría consejos más tradicionales. Juan Pablo se mostró particularmente favorable al Opus Dei, cuya labor en la Europa central lo había impresionado, y a fines de 1982 elevó el instituto al rango de primera «prelatura personal» del catolicismo romano. La visita pastoral del papa a España, que duró diez días, a

principios de noviembre de 1982, atrajo una enorme atención y reunió a las mayores multitudes de la historia del país.

En 1981 llegó a su término la era Tarancón en la dirección del catolicismo español. El cardenal contaba ya 75 años de edad y debía someterse a la regla según la cual ningún prelado podía ser presidente de la Conferencia Episcopal por más de tres mandatos. Los intereses abiertamente conservadores de ciertas jerarquías se vieron frustrados una vez más, sin embargo, al suceder a Tarancón el mucho más joven y también relativamente liberal arzobispo de Oviedo, Gabino Díaz Merchán. Tras la elección de un gobierno socialista, en octubre de 1982, resultó cada vez más difícil mantener plenamente la política de neutralidad y apoliticismo seguida por Tarancón. Las propuestas de legalizar el aborto y de aumentar el presupuesto de la educación pública más rápidamente que los subsidios a la educación privada provocaron una oposición de la Iglesia más firme que cualquier otra medida gubernamental desde el fin del franquismo.

A pesar de los enormes cambios de la generación anterior, todavía podían reconocerse gran parte de las formas externas de la cultura católica, aunque después de 1980 se reservaron sólo para ocasiones especiales. Se seguían observando las innumerables fiestas religiosas locales, así como las romerías y otras actividades que siempre pesaron mucho en la vida católica española. En el esfuerzo conjunto por redescubrir la tradición, que se registraba en varias sociedades llegadas tarde a la industrialización, renacieron algunas de las fiestas religiosas tradicionales que parecían muertas. Si bien el extraordinario *Misteri d'Elx*, último misterio medieval superviviente en Europa, nunca se había dejado de representar, cada agosto, salvo durante la guerra civil, se reanudaron representaciones locales de la Pasión que parecían haber quedado olvidadas. En muchas zonas sobrevivían y florecían las devociones locales y en los santuarios había aún creyentes que daban muestras de una devoción de gran intensidad, como, por

ejemplo, Justo Gallego Martínez, el singular campesino, de 56 años de edad, que lleva muchos años construyendo personalmente, y a solas, una pequeña catedral, en una ciudad cercana a Madrid.

Una encuesta sobre actitudes en diez países europeos, llevada a cabo en 1981 por un grupo de estudio del *European Value Systems*, encontró que el número de personas que creían en la existencia de Dios, del diablo y del infierno en España, sobrepasaba el de cualquier otra nación europea. Además —junto con los franceses, los alemanes y los italianos—, los españoles colocaban a la Iglesia en primer lugar de la lista de instituciones en las cuales confiaban más.

Conclusión

La espectacular transformación del catolicismo español que tuvo lugar en los años sesenta y setenta del presente siglo resultaba de un cambio social y cultural más amplio. Aunque derivó en gran parte de la influencia de la Iglesia católica mundial, la transformación era, en última instancia, un proceso interno que se expandía desde su propio seno, más bien que una respuesta a un ataque exterior, como ocurrió frente al anticlericalismo de generaciones anteriores. Tras resistir dos siglos de asaltos desde fuera, la Iglesia se reformó drásticamente desde dentro. La secularización de la vida española que alentó esta gran mutación (y fue a su vez estimulada por ella) es comparable a la nueva industrialización de la estructura socioeconómica como cambio más impresionante de la vida española, durante la segunda mitad del siglo XX. El régimen de Franco, que comenzó llevando a cabo la más asombrosa restauración tradicionalista vista en el mundo occidental en este siglo, constituyó, a fin de cuentas, el capítulo postrero de un milenio de historia de la ideología española tradicionalista.

Los resultados de la transformación católica fueron sumamente paradójicos. Uno de los dos principales apoyos institucionales del régimen de Franco se convirtió en su más importante antagonista. Una de las Iglesias nacionales más conservadoras de Europa se vio sacudida por la ventolera más fuerte de liberalización, aunque sólo fuera porque tenía mucho más por liberalizar. Aplicó algunas de las nuevas orientaciones de una manera más audaz que otras iglesias nacionales, y reunió, en 1971, la primera

conferencia conjunta de prelados y sacerdotes de la historia contemporánea de la Iglesia. Pero, al principio, no supo aplicar plenamente la nueva definición de la Iglesia, dada por el Vaticano II, como «el pueblo de Dios», que realzaba la necesidad de un papel más autónomo y más amplio para los laicos, porque un laicado radicalizado adoptaba posiciones aún más extremas, con la desintegración virtual de algunos grupos activistas de Acción Católica.

No está claro en absoluto que la liberalización de la Iglesia y su emancipación respecto al Estado hayan producido en España la renovación espiritual que muchos han afirmado, ni que ésta no sea meramente la dimensión eclesiástica de la secularización general de la sociedad, que ha erosionado la religión tradicional. Claro que, a veces, ciertos reformadores de la Iglesia podrían parecer agentes más que productos o víctimas de la secularización, hasta tal punto que un antropólogo norteamericano pudo efectuar un estudio titulado «El sacerdote como agente de secularización en la España rural»[1].

Con todo, merece la pena señalar que, a veces, se emplea con demasiada amplitud el concepto mismo de secularización. La secularización es un hecho evidente si se la toma como un alejamiento de los valores y expresiones tradicionales, pero resulta muy exagerada la conclusión de que esto ha conducido al desarrollo de una visión del mundo exclusivamente práctica, escéptica y dada al cálculo material objetivo. En el mundo secular contemporáneo abundan los objetos de reverencia y adoración de carácter personal, social, económico o ideológico. La desacralización del orden cultural ha abierto el camino a nuevos estilos y fijaciones relacionados con objetos y objetivos inmanentes. Así, la «teología de la liberación» del clero radical es a veces meramente el anverso de la vieja religión, que, en vez de sacralizar una sociedad católica existente, ha intentado sacralizar movimientos materialistas y colectivistas. Manuel Azaña, el adversa-

rio más ilustre del catolicismo español en este siglo, vio las cosas más claramente: «El uso más desatinado que se puede hacer del Evangelio es aducirlo como texto de argumentos políticos, la deformación más monstruosa de la figura de Jesús es presentarla como un propagandista demócrata o como lector de Michele o de Castelar, o quién sabe si como un precursor de la reforma agraria. No. La experiencia cristiana, señores diputados, es una cosa terrible, y sólo se puede tratar en serio»[2].

La conclusión de que los recientes cambios en el catolicismo español han liberado necesariamente la «verdadera religión» de la cultura o la política, parece extremadamente ingenua. Aunque algunos aspectos de estas modificaciones pueden ser deseables por sí mismos, la transformación procede de cambios en la cultura de la era de posguerra, cuyos valores han sido adoptados de segunda mano por la religión. Hay pruebas considerables de que una sociedad liberal, indulgente y tolerante ha conseguido remodelar una Iglesia liberal, indulgente y tolerante. A pesar de lo mucho que se habla de la «religión profética», una descripción más acertada del catolicismo transformado sería la de «religión mimética». Poco ha habido que sea original o profético en el reciente catolicismo español. Se ha arrojado por la borda mucha carga tradicional y algunos valores tradicionales, pero no es seguro que se haya conservado un fundamento espiritual firme o que se haya hallado uno nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

CAPÍTULO I

La bibliografía sobre el catolicismo español es enorme para cualquiera de sus períodos. Enrique Flórez trató de escribir una historia en cierto modo general, con ayuda de varios colaboradores, en la maciza *España sangrada*, en 56 volúmenes (1747-1879), vasto compendio de toda clase de informaciones, leyendas y datos sin análisis, pero obra excepcional por su tiempo. Más erudito fue el estudio de Vicente de la Fuente *Historia eclesiástica de España*, en 2 volúmenes (2.ª edición, Madrid, 1873-1875). El compendio más moderno y más analítico lo forman los seis volúmenes de la *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García Villoslada, S. J. (Madrid, 1979-1982).

Los artículos existen en vasto número. Dos de las revistas eruditas más importantes son *Hispania Sacra* (Madrid, 1948) y *Revista Española de Derecho Canónico* (Madrid, 1946). El *Diccionario de historia eclesiástica de España* (Madrid, 1972-1975, 4 volúmenes) es también útil. Sobre Portugal, véase Fortunato de Almeida, *Historia da Igrega em Portugal* (Coimbra, 1910, 4 volúmenes).

Hay varios estudios generales, en un volumen, debidos a autores extranjeros. De ellos, el de Johannes Krinke, *Das christliche Spanien* (Hamburgo, 1967), es superior al anterior a él de Jean Descola, *Histoire de l'Espagne chrétienne* (París, 1951) y al de Dom H. Leclerq, *L'Espagne chrétienne* (Paris, 1906).

Existen varias historias especializadas de la Iglesia, que se refieren a las épocas antigua y medieval, empezando por la muy

erudita del benedictino Pius Gams *Die Kirchengeschichte von Spanien* (Regensburg, 1880-1882; Graz, 1956, 3 volúmenes). Zacarías García Villada, S. J., en su *Historia eclesiástica de España* (Madrid, 1929-1936, 5 volúmenes), se detiene en el siglo XI. El libro de Kurt Schäferdiek *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung des westgotischen Katholischen Staatkirche* (Berlin, 1967), trata del primer período visigodo, pero más importante es la colección de artículos de José Orlandis, *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona, 1976). *Church and State in Visigothic Spain*, de A. K. Ziegler (Washington, D. C, 1930), es un estudio anterior de un tema importante. Las mejores obras sobre las dos figuras más famosas de la primitiva cristiandad hispánica son *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, de Jacques Fontaine (Paris, 1959, 2 volúmenes); *Isidor von Sevilla: Sein Leben, Sein Werk und seine Zeit* (Colonia, 1962), y *Priscillian of Avila*, de Henry Chadwick (Oxford, 1976).

Entre los mejores estudios recientes sobre ese período hay que citar al de Justo Fernández Alonso *La cura pastoral en la España romanovisigoda* (Roma, 1955); *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*, de G. Martínez Díez, S. J. (Comillas, 1959); *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, de José Vives (Barcelona-Madrid, 1963); *La espiritualidad romano-visigoda y mozárabe*, de Bartolomé Jiménez Duque (Madrid, 1977); *La primitiva cristiandat valenciana*, de Enric Llobregat (Valencia, 1977), y «Popular Religion in Visigothic Spain», de J. N. Hillgarth, en *Visigothic Spain: New Approaches* (E. James, ed. Oxford, 1980).

Las dos principales interpretaciones de la cultura y la sociedad medieval españolas son la expuesta por Américo Castro en *The Spaniards* (Berkeley, Cal., 1971) y *La realidad histórica de España* (México, D. F., 1954), y la expuesta por Claudio Sánchez Albornoz en *España: un enigma histórico* (Buenos Aires, 1956), *El drama de la formación de España y los españoles* (Barcelona, 1977).

Véase también *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization* (Berkeley, Cal., 1977, J. Rubia Barcia ed.), y la crítica por Eugenio Asensio en *La España imaginada de Américo Castro* (Barcelona, 1976); Thomas F. Glick, en *Islamic and Christian Spain in Early Middle Ages* (Princeton, 1979), proporciona un valioso estudio comparativo etnocultural desde una refinada perspectiva de las ciencias sociales. *Entre monjes y musulmanes* y *El conflicto que fue España*, de Vicente Canterino (Madrid, 1978), son también útiles.

Se ha estudiado poco a los mozárabes. Las siguientes obras son de utilidad limitada: *Los mozárabes*, de Isidro de Cagigas (Madrid, 1947-1948, 2 vols.); *The Martyrs of Córdoba (850-859)*, de E. P. Colbert (Washington, D. C, 1962); *Historia de los mozárabes de España*, de F. J. Simonet (Madrid, 1903, Amsterdam, 1967) y *Christianity and Islam in Spain, 756-1031* (Londres, 1889). Richard Bulliet en *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Mass., 1979), presenta un estimulante análisis revisionista del ritmo de las conversiones.

El monacato español es objeto de una muy extensa bibliografía. Las mejores obras generales son la de Antonio Linage Conde, *El monacato en España e Hispanoamérica* (Salamanca, 1977), y la de fray Justo Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid, 1933, 2 vols.). Los *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, de Maur Cocheril (París, 1966), que trata especialmente del Cister, es uno de los mejores estudios monográficos, *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica*, de Linage Conde (León, 1973, 3 vols.), es también una obra superior. Sobre la reforma cluniacense, véase *Königtum un Klosterreform in Spanien*, de Peter Segl (Kalimünz, 1974).

Durante la última década se ha realizado una importante labor sobre las funciones económicas de los dominios monásticos y eclesiásticos en general. Entre los mejores estudios monográficos están *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a*

XIII), de J. A. García de Cortázar (Salamanca, 1969); *El monasterio de San Pedro de Cardeña (902-1338)*, de Salustiano Moreta Velayos (Salamanca, 1971); *El senyoriu de Santes Creus*, de Eufemià Fort i Cogul (Barcelona, 1972); *Vida económica de los monasterios benedictinos en el siglo XIV*, de J. J. Garci González (Valladolid, 1972); *El monasterio de Poblet (1151-1181)*, de Jaime Santacana Tort (Barcelona, 1974); *La región del obispado de Tuy en los siglos XII a XV*, de Ermelinda Portela Silva (Santiago de Compostela, 1976); *Monasterios cistercienses en Castilla (siglos XII-XIII)*, de V. A. Álvarez Palezuela (Valladolid, 1978), y *San Juan Bautista de Coria*, de M. E. García García (Oviedo, 1980).

La Iglesia de Asturias en la alta Edad Media, de F. J. Fernández Conde (Oviedo, 1972), nos ofrece un sólido tratamiento de la primera iglesia territorial española. Un estudio clásico de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los reinos del este de la península es el de Johannes Vincke *Staat und Kirche in Katalonien und Aragon während des Mittelalters* (Münster, 1931, 2 vols.). Dos obras claves recientes sobre la Iglesia de León son la de R. A. Fletcher *The Episcopate in the Kingdom of Leon in the Twelfth Century* (Oxford, 1978), y la de Ludwig Vones *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolittik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130* (Colonia, 1980), cuidadoso y detallado estudio de la «Historia» y de la política de la Iglesia en la época de Diego Gelmírez. Sobre las relaciones con el papado véase *Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando*, de Demetrio Mansilla Reoyo (Madrid, 1945), y especialmente *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, de Peter Linehan (Cambridge, 1971). J. F. Rivera Recio trata del establecimiento de la Iglesia en *Nueva Castilla en La Iglesia de Toledo en el siglo XII* (Toledo, 1976).

The Reconquest of Spain, de Derek W. Lomax (Londres, 1978), es excelente y constituye el único estudio general de este tema decisivo. Sobre la cuestión de la cruzada en su sentido formal,

véase José Goñi Gaztambide: *Historia de la bula de cruzada en España* (Vitoria, 1958). Los mejores estudios de casos concretos de organización de territorios musulmanes, reconquistas y de sus habitantes son sobre Valencia y se deben a Robert I. Burns, S. J.: *The Crusader Kingdom of Valencia* (Cambridge, 1967, 2 vols.); *Islam under the Crusaders* (Princeton, 1973), *Medieval Colonialism* (Princeton, 1975) y *Moors and Crusaders in Mediterranean Spain* (Londres, 1978).

Hay una extensa literatura sobre el aspecto más internacionalizado de la religiosidad medieval española, la peregrinación a Santiago de Compostela. El estudio más extenso es el de L. Vázquez de Parga y J. Uria Riu: *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* (Madrid, 1948, 2 vols.). Américo Castro presentó su interpretación en *Santiago de España* (Buenos Aires, 1958).

La herejía en la Hispânia medieval se concentró sobre todo en Cataluña. Véase Jordi Ventura: *Els heretges catalans* (Barcelona, 1963), y Gabriel Alomar, Esteve: *Cátaros y occitanos en el reino de Mallorca* (Palma de Mallorca, 1978).

CAPÍTULO II

El tratamiento general de los períodos de finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna se encuentra en los volúmenes 3 a 5 de la *Historia de la Iglesia en España*. Entre las historias generales de España es digna de señalarse *The Spanish Kingdoms, 1250-1516*, de J. N. Hillgarth (Oxford, 1976-1978), por su atención a los asuntos religiosos. Dos obras fundamentales sobre la política estatal en cuestiones relacionadas con la Iglesia son *Castilla, el cisma y la crisis conciliar*, de Luis Suárez Fernández (Madrid, 1960), y *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real*, de W. E. Shiels (Chicago, 1961).

Los estudios sobre el gran Llull o Lulio son numerosos. En inglés véanse *Fool of Love: The Life of Ramon Lull*, de E. Allison Peers (Londres, 1946), y *Ramon Lull and Lullism in the Fourtheenth*

Century France, de J. N. Hillgarth (Oxford, 1971). Entre los mejores estudios están los de Miquel Batllori: *Ramon Llull en el món del seu temps* (Barcelona, 1960); Miguel Cruz Hernández: *El pensamiento de Ramon Llull* (Madrid, 1977), y E. W. Platzek: *Raimund Lull: Sein Leben, seine Werke* (Düsseldorf, 1962-1964, 2 vols.).

Hay también una considerable literatura sobre el reformismo de la baja Edad Media. La *Introducción a los orígenes de la observancia en España: Las reformas de los siglos XIV y XV* (Madrid, 1957) es resultado de un simposio. J. F. Fernández Conde, en *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389)* (Oviedo, 1978), trata de la carrera de un reformador del siglo XIV. Obras clave sobre las reformas de los Reyes Católicos son *Elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, de Tarsicio de Azcona (Madrid, 1960); *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, de José García Oro (Madrid, 1971) y *Un reformador benedictino en tiempos de los Reyes Católicos: García Giménez de Cisneros*, de G. M. Colombás (Montserrat, 1955). La *Historia de la Reforma de la provincia de España (1450-1550)*, de V. Beltrán de Heredia (Roma, 1939) se ocupa de los dominicos.

José Sánchez Herrero ofrece nuevo material sobre la organización de la Iglesia y la reforma religiosa en *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV* (La Laguna, 1976) y en *Las diócesis del reino de León: siglos XIV y XV* (León, 1978). La *Historia de la orden de San Jerónimo*, de José de Sigüenza (Madrid, 1907-1909, 2 vols.), sigue siendo el estudio fundamental de la más importante de las nuevas órdenes del siglo XV. Sobre la educación del clero, véase de F. Martín Hernández *La formación clerical en los colegios universitarios españoles (1371-1563)* (Vitoria, 1961), y para ejemplos de la dimensión social y económica de la vida monástica en los reinos de Levante, véanse *Los monasterios valencianos. Su economía en el siglo XV*, de Ma. D. Cabanes Pecourt (Valencia, 1974, 2

vols.), y *Sociología de una comunidad religiosa, 1219-1516*, de Rosa María Blasco Martínez (Zaragoza, 1974).

Los antecedentes del problema judío en España se presentan en *Judíos españoles en la Edad Media*, de Luis Suárez Fernández (Madrid, 1980), y *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, de Emilio Mitre (Madrid, 1980). Antonio Domínguez Ortiz en *La clase social de los conversos de Castilla en la Edad Moderna* (Madrid, 1955) y B. Netanyahu en *The Marranos of Spain from the late XIVth. to the early XVth. Century* (Nueva York, 1973), tratan de la situación de los conversos. La mejor introducción a la cuestión de los moriscos es la *Historia de los moriscos*, de A. Domínguez Ortiz y B. Vincent (Madrid, 1978). Sobre su vida religiosa véanse *Vida religiosa de los moriscos*, de Pedro Longás Bartibás (Madrid, 1915), *Los libros «plúmbeos» del Sacromonte*, de M. J. Hagerty ed. (Madrid, 1980), y especialmente *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, de Louis Cardaillac (México, D. F., 1979). D. Cabanelas Rodríguez, en *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid, 1952), estudió a un propugnador de la comprensión cultural y la evangelización.

La primera historia de la Inquisición española se escribió en 1598, pero el primer estudio crítico y erudito fue el de Juan Antonio Llorente *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne* (París, 1817-1818, 4 vols.), que no se publicó en castellano hasta cinco años más tarde. Pero el estudio más completo es el clásico de Henry C. Lea *A History of the Inquisition of Spain* (Nueva York, 1906-1907, 4 vols.). La obra principal sobre el minúsculo protestantismo español y la Inquisición es el de Ernst Schäfer *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus in löten. Jahrjundert* (Gütersloh, 1902, 3 vols.). Los mejores estudios católicos españoles sobre el tema son *La Inquisición en España*, de Bernardino Llorca (Barcelona, 1946), y *La inquisición española y los alumbrados* (Barcelona, 1936) de Bernardino Llorca, y los de Manuel de la Pinta Llorente *La Inquisición española* (Madrid, 1948), y *La Inqui-*

sición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia (Madrid, 1958). Tal vez la obra más leída actualmente es la de Henry Kamen *A History of the Spanish Inquisition* (Londres, 1965), excelente síntesis en un volumen, aunque a veces tendenciosa. Después de su publicación han proliferado los libros sobre el tema, con el resultado de que en la generación pasada ha habido más estudios eruditos que en todo el período precedente desde la desaparición del Santo Oficio. El más original de estos estudios, con la mayor cantidad de datos, es *L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècles*, con Bartolomé Bennessar como recopilador (París, 1979). Los resultados de una conferencia internacional se presentan en *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, recopilados por J. Pérez Villanueva (Madrid, 1980). Los mejores estudios regionales son los de Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición en España: el Tribunal de Valencia, 1478-1530* (Barcelona, 1976), y *Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición en Valencia, 1530-1609* (Barcelona, 1980); el de J. M. García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI* (Granada, 1981), y el de Jaime Contreras *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700* (Madrid, 1982). Para Cataluña, véase *Catalunya i la Inquisició*, de Eufemià Fort i Cogul (Barcelona, 1973). Miguel Jiménez Monteserin ha publicado los documentos básicos en *Introducción a la Inquisición española* (Madrid, 1980).

Abundan los estudios monográficos y de casos concretos. Entre los más interesantes y útiles se hallan *El inquisidor general Fernando de Valdés, 1483-1568*, de J. González Novalín (Oviedo, 1968); *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, de Nicolás López Martínez (Burgos, 1954), informativo pero algo tendencioso; *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, de Julio Caro Baroja (Madrid, 1968), estudio sobre los inquisidores; *Erasmus and the Spanish Inquisition: the Case of Juan de Valdés* (Albuquerque, 1950), *Luther and the Spanish Inquisition: the Case of Diego de Uceda* (Albuquerque, 1953), de John E. Lon-

ghurst, y *Cardinal Quiroga, Inquisitor General of Spain*, de Maurice Boyd (Dubuque, 1954). Sobre la influencia en la ciencia y la literatura véanse *Inquisición y ciencia en la España moderna*, de Santiago Muñoz Calvo (Madrid, 1977) y *Literatura e Inquisición en España, 1478-1834*, de Antonio Márquez (Madrid, 1980). *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition, 1609-1614*, de Gustav Henningsen (Reno, 1980), trata del desarrollo de una actitud crítica y realista sobre la brujería. Pinta Llorente ha investigado *Las cárceles inquisitoriales españolas* (Madrid, 1949), mientras que Henry C. Lea se ocupa de *The Inquisition in the Spanish Dependencies* (Nueva York, 1908). Para comparaciones con Portugal, véanse *History of the Origins and Establishment of the Portuguese Inquisition*, de Alexandre Herculano de Carvalho (Stanford, 1926), y *A Inquisiçao portuguesa*, de A. J. Saraiva (Lisboa, 1962, edición revisada).

Para el estudio de las disidencias religiosas sigue siendo una obra clásica, aunque con fallas, la *Historia de los heterodoxos españoles* de Marcelino Menéndez y Pelayo (Santander, 1946-1948, 8 vols.). *Erasmo y España*, de Marcel Bataillon (Mexico, D. F., 1950, 2 vols.) es también una obra fundamental, pero han de verse asimismo *El erasmismo español*, de José Luis Abellán (Madrid, 1975) y *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, de J. C. Nieto (Ginebra, 1970). El principal estudio de uno de los pocos grupos heterodoxos dignos de señalarse es el de Antonio Márquez, *Los alumbrados Orígenes y filosofía, 1525-1559* (Madrid, 1980, edición revisada). La principal colección de obras de protestantes españoles es *Reformistas antiguos españoles*, recopilada por L. Usoz y Río (1847-1880, reedición en Madrid, 1980, 24 vols.).

La España de Cisneros, de Walter Starkie (Barcelona, 1943), presenta una imagen algo idealizada de la más notable figura de la Iglesia española del siglo XVI, mientras que J. I. Tellechea Idígoras, en *El arzobispo Carranza y su tiempo* (Madrid, 1968), trata

del personaje eclesiástico más trágico de la era de Felipe II. Uno de los pocos libros útiles sobre el catolicismo catalán de esta época es el de J. Badà *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI* (Barcelona, 1970). Albert A. Sicroff nos dio con *Les controvereses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XVe au XVIIe siècles* (París, 1960) un interesante estudio sobre la manía de la «pureza de sangre».

Temas tan importantes como el Concilio de Trento y la Contrarreforma en general han sido poco estudiados en la historiografía española. El mejor y más reciente estudio es *Trento: una interpretación histórica*, de J. M. Rovira Belloso (Barcelona, 1979). Constantino Gutiérrez, S. J., al recopilar los estudios de *Trento: un concilio para la unión (1550-1552)* (Madrid, 1981, 3 vols.), se limita a un aspecto, mientras que su libro anterior, *Españoles en Trento* (Valladolid, 1951), ofrece una serie de biografías. Sobre Loyola, véase *St. Ignatius of Loyola*, de Paul Dudon (Milwaukee, 1949).

El sardónico libro de Charles R. Boxer *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770* (Baltimore, 1978), proporciona una vista general de la mayor empresa del catolicismo español. Para la perspectiva ortodoxa, véanse *España en Indias*, de Constantino Bayle (Vitoria, 1934), y *El sentido misional de la conquista de América*, de Vicente Sierra (Madrid, 1944). El estudio clásico sobre la catolización de la Nueva España es el de Robert Richard *La «conquéte spirituelle» du Mexique* (París, 1933). Sobre la organización eclesiástica y el envío de misioneros, consúltense *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias*, de Antonio Garrido Aranda (Sevilla, 1979), y *El envío de misioneros a América durante la época española*, de Pedro Borges Morán (Salamanca, 1977). Obras básicas sobre la «lucha por la justicia» y sus controversias son la de Lewis Hanke *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Filadelfia, 1949), la de Manuel Giménez Fernández *Bartolomé de las Casas* (Sevilla, 1953-1960, 2

vols.), y la de Venancia Diego Carro, O. P. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Madrid, 1944, 2 vols.).

La evaluación de la sensibilidad religiosa española por dos escritores destacados se encuentra en *Las formas complejas de la vida religiosa*, de Julio Caro Baroja (Madrid, 1978) y en *Dios y los españoles*, idiosincrático libro de Salvador de Madariaga (Barcelona, 1975). *Preaching in the Spanish Golden Age*, de Hilary D. Smith (Oxford, 1978), ofrece un buen estudio de los sermones. William A. Christian Jr. ha publicado recientemente dos estudios muy originales de antropología religiosa: *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, 1981) y *Local Religion in SixteenthCentury Spain* (Princeton, 1981). Otras obras útiles sobre diversos aspectos son *The Spanish Corpus Christi Procession*, de Francis G. Very (Valencia, 1962); *Catecismos españoles del siglo XVI*, de J. R. Guerrero (Madrid, 1969); la recopilación *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI* (Barcelona, 1963); *El culto mariano en España*, de J. A. Sánchez Pérez (Madrid, 1943), y *María en la liturgia hispana*, de Javier Ibáñez y Fernando Mendoza (Pamplona, 1975).

Spain and the Western Tradition, de Otis H. Green (Madison, 1964-1968, 4 vols.), es una obra importante sobre la literatura clásica española, que revela mucho acerca de su dimensión religiosa. El libro más reciente de José Antonio Maravall, *La cultura del barroco* (Barcelona, 1975), ofrece una interpretación cultural amplia del período. Sobre el drama religioso, véanse *Spanish Sacramental Plays*, de Ricardo Arias (Boston, 1980), y *Tirso de Molina and the Drama of the ContreReformation*, de Henry W. Sullivan (Amsterdam, 1981). Véanse también *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, de F. Márquez Villanueva (Madrid, 1968), y *Louis of Granada*, de Raphael L. Oechslin (St. Louis, 1962), sobre uno de los escritores religiosos más originales de la época.

La más reciente historia del pensamiento español, que presta la debida atención a la teología, es la *Historia crítica del pensamiento español* de José Luis Abellán (Madrid, 1979, 3 vols.). *La teología española del siglo XVI*, de Melquíades Andrés Martín (Madrid, 1976) es una obra esencial. Los estudios sobre los teólogos más importantes incluyen *Domingo de Soto y su doctrina jurídica* (Madrid, 1943), y *El maestro fray Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo XVI* (Salamanca, 1931) ambas de Venancio Diego Carro; *Domingo de Soto* (Madrid, 1961), y *Francisco de Vitoria* (Madrid, 1939) de V. Beltrán Heredia; *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro español: El pensamiento de Francisco Suárez*, de Antonio Molina Meliá (Valencia, 1977); *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina*, de Fiedrich Stegmüller (Barcelona, 1934); *Freedom in Molina*, de Gerard Smith (Chicago, 1966). *The Spanish Origin of International Law*, de James B. Scott (Washington, D. C, 1933) es una obra dé introducción fundamental, mientras que *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca, 1526-1644*, de Cándido Pozo (Madrid, 1959), es uno de los estudios más interesantes sobre el dogma. Acerca del desarrollo inicial de los seminarios véase el primer volumen de *Los seminarios españoles*, de Francisco Martín Hernández (Salamanca, 1964).

Los estudios sobre los místicos españoles forman una verdadera biblioteca. Algunos de los más notables son *Historia de la literatura mística en España*, de J. M. Cruz Moliner (Burgos, 1961); *Studies of Spanish Mystics*, de E. A. Peers (Londres, 1927, 3 vols.); *La espiritualidad española*, de Pedro Sainz Rodríguez (Madrid, 1961); *Mystik und Tat*, de Ernst Schering (Munich, 1959), y *Los recogidos: nueva visión de la mística española, 1500-1700*, de Melquíades Andrés Martín (Madrid, 1975). Algunas de las mejores obras sobre santa Teresa son la de Marcelle Auclair (Nueva York, 1953), Robert Ricard (París, 1968) y Stephen Clissold (Londres, 1979), y sobre san Juan de la Cruz, las de F. Bede Frost (Londres,

1937), E. A. Peers (Londres, 1947), Léon Christiani (Garden City, N. Y., 1962) y Gerald Brenan (Cambridge, 1973).

La obra más importante sobre el catolicismo español del siglo XVII es el primer volumen de *La sociedad española del siglo XVII*, de Antonio Domínguez Ortiz, titulado «El estamento eclesiástico» (Madrid, 1964). *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*, de José Deleito Piñuela (Madrid, 1952), ofrece una interesante descripción. Dos estudios de la política religiosa son el de Quintín Aldea *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII* (Comillas, 1961) y el de Rafael Rodrígue-Moñino Soriano *Razón de Estado y dogmatismo religioso en la España del siglo XVII* (Barcelona, 1976). *Le quiétisme*, de J. R. Armogathe (París, 1973), trata de la única corriente teológica heterodoxa de la época.

La Ilustración y la reforma católica españolas han atraído la atención de numerosos estudios franceses. Por muchos años, el libro fundamental era *L'Espagne de l'Ancien Régime*, de G. Desdevises du Dézert (París, 1897-1904, 3 vols.), aunque en los detalles es poco cuidadoso. El principal estudio de la Ilustración española es el de Jean Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (Mexico, D. F., 1957), si bien el mejor estudio general de la reforma sigue siendo el de Richard Herr *The Eighteenth Century Revolution in Spain* (Princeton, 1958). Sobre el cambio social continúa siendo fundamental *La sociedad española del siglo XVIII*, de Antonio Domínguez Ortiz (Madrid, 1956).

El mejor resumen de los cambios en la Iglesia se encontrará en *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century*, recopilado por W. J. Callahan y D. Higg (Cambridge, 1979). Las obras básicas sobre el jansenismo español son las de Émile Appolis *Les jansénistes espagnols* (Burdeos, 1966), de María Giovanna Tomsich *El jansenismo en España* (Madrid, 1972) y de Joël Saugnieux *Le jansénisme espagnol au XVIIIe siècle* (Oviedo, 1975) y *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde*

moitié du XVIIIe siècle (Lyon, 1976), Alfredo Martínez Albiach ha escrito tres libros sobre distintos aspectos de la religiosidad durante el siglo XVIII y comienzos del XX. el principal es *Religiosidad hispana y sociedad borbónica* (Burgos, 1969), seguido por *Ética socio-religiosa de la España del siglo XVIII* (Burgos, 1970) y *Talante del catolicismo español* (Burgos, 1977). *Masonería, Iglesia e Ilustración*, de J. A. Ferrer Benimeli (Madrid, 1977, 4 vols.) es la obra principal sobre la Iglesia y la masonería en este período. Véanse también *La Santa y Real Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, 1618-1832*, de W. J. Callahan (Madrid, 1980); *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII*, de Francisco Puy (Madrid, 1966); *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle*, de Marcelin Defourneaux (París, 1963); *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración*, de Francisco Martín Hernández (Madrid, 1973); *Los jesuitas y el motín de Esquilache*, de Carlos Eguía Ruiz (Madrid, 1947); *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, de Antonio Mestre (Valencia, 1968); *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781)*, de Francesc Tort Mitjans (Barcelona, 1978) y *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*, de Rafael Olaechea, S. J. (Zaragoza, 1965, 2 vols.).

CAPÍTULO III

Los asuntos de la Iglesia en los últimos años del siglo XVIII se estudian en *La Iglesia de España durante la Revolución francesa*, de Francisco Martí Gilabert (Pamplona, 1971). Dos obras publicadas hace tiempo sobre el papel del clero en la guerra de Independencia son *Las comunidades religiosas en la guerra de Independencia*, de E. Paradas (Sevilla, 1908) y *Acción del clérigo español en la guerra por nuestra Independencia*, de E. Jiménez Campaña (Madrid, 1908), preparadas con ocasión del centenario de la rebelión contra Napoleón, mientras que *Curas guerrilleros en España*, de E. Carro Celada (Madrid, 1971) es más reciente. El libro de Manuel Revuel-

ta González *Política religiosa de los liberales en el siglo XX*. (Madrid, 1973), se ocupa del trienio 1820-1823. Hay cuatro estudios de mérito sobre los aspectos regionales de este período: *La intervención del clero vasco en las contiendas políticas, 1820-1823*, de Pío de Montoya (San Sebastián, 1971), *La clerecía catalana durant el trieni liberal*, de Gaspar Feliu i Montfort (Barcelona, 1972); *La desamortización eclesiástica en el país valenciano, 1820-1823* (Valencia, 1978), y el folleto de Francisco Candel Crespo *Clero liberal y absolutista en la Murcia de Fernando VII* (Madrid, 1978). *Los obispos españoles ante la amnistía de 1817*, de Pedro Antonio Perlado (Pamplona, 1971), estudia las actitudes y formación del episcopado.

Sobre los orígenes de la filosofía «ultra», véanse *Orígenes del pensamiento reaccionario español*, de Javier Herrero (Madrid, 1973). Las luchas postreras en torno a la Inquisición son objeto de los análisis de José Pérez Vilariño *Inquisición y constitución en España* (Madrid, 1973), *La abolición de la Inquisición en España*, de Martí Gilabert (Pamplona, 1975) y *Ocaso de la Inquisición*, de Luis Alonso Tejada (Madrid, 1969).

El estudioso más activo de la historia de la Iglesia española en el siglo XIX es Manuel Cuenca Toribio. Dos de sus libros, *Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España* (Madrid, 1978) e *Iglesia y burguesía en la España liberal* (Madrid, 1979), proporcionan un examen y análisis generales, mientras que los antecedentes sociales, la estructura de la élite y las relaciones sociales se tratan en *Sociología de una élite de poder de España e Hispanoamérica contemporáneas: La jerarquía eclesiástica, 1789-1965* (Córdoba, 1976) y *Sociedad y clero en la España del siglo XX*. (Córdoba, 1980). Entre sus otros estudios figuran *La Iglesia española ante la revolución liberal* (Madrid, 1971); *Apertura e integrismo en la Iglesia española decimonónica* (Sevilla, 1970); *Don Pedro de Inguanto y Rivero: 1764-1836: último prelado del Antiguo Régimen* (Pamplona, 1965), y *Estudios sobre la Iglesia española del siglo XX* (Madrid, 1973).

Otro estudioso destacado de ese período es Vicente Cárcel Ortí, al que debemos *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles 1830-1840* (Pamplona, 1975); ha publicado además la *Correspondencia diplomática del nuncio Tiberi, 1827-1834* (Pamplona, 1976). La doctrina liberal ha sido examinada por Jesús Longares Alonso en *Ideología religiosa del liberalismo español, 1808-1843* (Córdoba, 1979); nos ha ofrecido también el principal estudio de un caso concreto en *Política y religión en Barcelona, 1833-1843* (Madrid, 1976). Son numerosos los estudios sobre la desamortización de las tierras de la Iglesia; el de J. M. Mutiloa Poza, *La desamortización eclesiástica en Navarra* (Pamplona, 1972), proporciona más antecedentes que otros libros sobre las propiedades de la Iglesia en una región clave.

El único estudio general acerca de las órdenes religiosas en este periodo es el de José María Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea, 1767-1965* (Madrid, 1973), pero hay un excelente examen de la supresión de monasterios debido a Manuel Revuelta González, *La exclaustración, 1833-1840* (Madrid, 1976). Sobre la eliminación de las facultades de teología, véase *La supresión de las facultades de teología en las universidades españolas, 1845-1855*, de Melquíades Andrés Martín (Burgos, 1976).

El único estudio en forma de libro de la religiosidad española del siglo XIX es el de Baldomero Jiménez Duque, *La espiritualidad española en el siglo XIX español* (Madrid, 1974). *Púlpito e ideología en la España del siglo XX*, de J. A. Portero Molina (Zaragoza, 1978), es un interesante estudio sobre las concepciones socioeconómicas del clero. Rafael García y García de Castro recopiló una colección de apologética representativa en *Los apologistas españoles, 1830-1930* (Madrid, 1935). Sobre Claret, la principal figura eclesiástica de los decenios sexto y séptimo del siglo XX. Tomás L. Pujadas nos ofrece una biografía general en *San Antonio María Claret* (Madrid, 1950), mientras que Cristóbal Fernández se ocu-

pa de él con más detalle en *El beato padre Antonio María Claret* (Madrid, 1946, 2 vols.).

La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del concordato de 1851, de J. Pérez Alhama (Madrid, 1967), y *Storia del Concordato di Spagna conchiuso il 16 marzo 1851, e della Convenzione addizionale al medesimo Concordato, stipolata il 25 agosto 1859*, de José de Salazar Abrisqueta (Roma, 1975, 1974), son los estudios principales sobre el concordato con el régimen liberal. Juan María Laboa proporciona un breve tratamiento comparativo de la política religiosa de los regímenes españoles modernos en *Iglesia y religión en las constituciones españolas* (Madrid, 1981), en tanto que Luis Gutiérrez Martín aporta una visión general de los acuerdos para los nombramientos de obispos, lo mismo tradicionales que modernos, en *El privilegio de nombramientos de obispos en España* (Roma, 1967). Las obras fundamentales acerca de las relaciones de España con la Santa Sede en ese período son los de Jerónimo Becker *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el siglo XX* (Madrid, 1908); de E. de la Puente García, *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el reinado de Isabel II, 1843-1851* (Madrid, 1970), y el de Jesús Pabón, *España y la cuestión romana* (Madrid, 1972).

La obra fundamental sobre la Iglesia y el sexenio revolucionario es *Iglesia y revolución en España, 1868-1874*, de Cárcel Ortí (Pamplona, 1979). Hay dos estudios referentes al parlamento democrático de 1869: *La libertad religiosa en las Constituyentes de 1869*, de Pedro Antonio Perlado (Pamplona, 1970), e *Iglesia-Estado. Las Constituyentes de 1869*, de Santiago Petschen (Madrid, 1974). Sobre el País Vasco, véanse *País Vasco, Iglesia y revolución liberal* (Vitoria, 1978) y *El obispado de Vitoria durante el sexenio revolucionario* (Vitoria, 1975), ambos de Francisco Rodríguez de Coro.

Se encuentran estadísticas sobre este período en *Datos sobre la Iglesia española contemporánea, 1768-1868*, de Juan Sáez Marín (Madrid, 1975). C. Seco Serrano y cols, presentan una serie de

estudios sobre los diversos aspectos de las relaciones sociales en los siglos XIX y XX. en *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea* (El Escorial, 1981). Las bibliografías más extensas pueden hallarse en *Bibliografía fundamental de la Iglesia en la España contemporánea. Siglos XVIII-XX*, de José L. Escudero (Córdoba, 1979) y *Bibliografía de la historia de la Iglesia, 1940-1974*, de J. Cuenca y J. L. Longares (Valencia, Córdoba, 1976). Acerca del protestantismo español en la última parte del siglo XX. véanse *Geschichte des spanischen Protestantimus im 19.Jahrhundert*, de R. M. K. van der Grijp (Wegeningen, 1971), y *El protestantisme a Catalunya*, de Joan González i Pastor (Barcelona, 1968), John D. Hughley Jr. examina las variaciones de la tolerancia en los regímenes españoles modernos, en *Religious Freedom in Spain* (Londres, 1955).

CAPÍTULO IV

No hay ningún estudio general del reavivamiento católico, que se trata de modo fragmentario en la literatura española. Lo más sólido sobre fines del siglo XIX se encuentra en los numerosos artículos de Fernando García de Cortázar, de los cuales el que se refiere más directamente a nuestro tema es «La Iglesia española de la restauración. Definición de objetivos y práctica religiosa» en Letras de Deusto, 8:16 (julio-diciembre de 1978), pp. 5-34. También es útil *Espiritualidad española*, de Jiménez Duque, citado en el capítulo precedente.

Hay ediciones de las *Obras completas* de Jaime Balmes (Madrid, 1848-1850, 8 vols.) y de Juan Donoso Cortés (Madrid, 1946, 2 vols). Abundan los estudios sobre ellos. La biografía más completa de Donoso es la de Edmund Schramm Donoso Cortés (Madrid, 1936), pero *Donoso Cortés: Utopian Romanticist and Political Realist*, de John T. Graham (Columbia, Mo, 1974), ofrece probablemente el mejor tratamiento de su pensamiento. Entre los mejores libros sobre Balmes conviene citar el de José Corts Grau *Ideario político de Balmes* (Madrid, 1934), y el de José Zara-

güeta y cols., *Balmes, filósofo social, apologista y político* (Madrid, 1945).

Las ideas filosóficas de Menéndez Pelayo, de Adolfo Muñoz Alonso (Madrid, 1956), trata del principal polígrafo católico español de la época, mientras que F. Díaz de Cerio se ocupa del principal erudito del episcopado en *Un cardenal filósofo de la historia: Fr. Zeferino González, O. P., 1831-1894* (Roma, 1969). Sobre las corrientes culturales y sus variaciones en la universidad española, véase *Universidad y política. Tradición y secularización en el siglo XIX español*, de A. Ollero Tassara (Madrid, 1972).

Hay dos historiadores de las nuevas universidades católicas: Carmelo Sáenz de Santamaría, S. J., con *Historia de la Universidad de Deusto* (Bilbao, 1962) y Nemesio González Caminero con *La Pontificia Universidad de Comillas. Semblanza histórica* (Madrid, 1942). *La historia de las Escuelas Pías de España*, de Calasanz Rabaza (Valencia, 1917, 4 vols.), es un compendio sobre las escuelas devocionales. Hay numerosos libros referentes a quienes se ocupaban de las nuevas escuelas católicas durante esa época, como *Educación y familia en Andrés Manjón*, de J. M. Prellezo García (Zurich, 1969); *Manjón, precursor de la escuela activa*, de J. Montero Vives (Granada, 1958); *Vida del siervo de Dios don Manuel Domingo y Sol*, de A. Torres Sánchez (Tortosa, 1934); *Mosén Sol*, de J. A. Hernán Sanz (Barcelona, 1970); *The Power of the Priesthood: A Life of Father Henry de Ossó*, de Marcelo González (Barcelona, 1971), y *Madre de los pobres: sor Ángela de la Cruz*, de J. M. Javierre (Madrid, 1969).

Las actitudes religiosas de la élite literaria son el tema de *El problema religioso en la generación de 1868*, de F. Pérez Gutiérrez (Madrid, 1975), y *The Spanish Novel of Religious Thesis, 1876-1936* (Madrid, 1968). *La teología de Sanz del Río y el krausismo español*, de Fernando Martín Buezas (Madrid, 1977), examina las ideas religiosas del principal grupo intelectual y pedagógico anticatólico, mientras que Jesús Pabón, en *El drama de mosén Jacinto*

(Barcelona, 1954), explora los problemas del más destacado poeta católico de la época.

La política religiosa en España, 1889-1913, de José Andrés-Gallego (Madrid, 1975), es el estudio más destacado sobre catolicismo y política en la última parte del siglo XX. M. F. Núñez Muñoz estudia en *La Iglesia y la Restauración, 1875-1881* (Sta. Cruz de Tenerife, 1976), las relaciones Iglesia-Estado en los comienzos del nuevo régimen, mientras que R. Sanz de Diego, en *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado. El cardenal A. Monescillo y Viso, 1811-1897* (Madrid, 1977), se ocupa de la actuación de un destacado prelado de ese período. Sobre el integrismo, véanse *Así era el doctor Sardá y Salvany*, de José Ricart Torrens (Barcelona, 1966) y el breve artículo de John N. Schumacher «Integrism: A Study in Nineteenth Century Spanish Politico-Religious Thought» en *Catholic Historical Review*, 48:3 (octubre de 1962), pp. 343-364, insuperado como análisis académico. *Las órdenes religiosas* (Madrid, 1899) de Joaquín Buitrago y Hernández se refiere a la situación legal de las órdenes. Las declaraciones colectivas oficiales de la Iglesia han sido reunidas en *Documentos colectivos del Episcopado Español, 1870-1974* (Madrid, 1974).

Democracia y cristianismo en la España de la restauración, 1875-1931, de Domingo Benavides Gómez (Madrid, 1978), examina en general las relaciones de los católicos con las reformas sociales y políticas. Para las primeras expresiones del catolicismo social véanse *Los orígenes del catolicismo social en Barcelona en la segunda mitad del siglo XX*, de M. T. Aubach Guiu (Valencia, 1971), y *El padre Antonio Vicent y la acción social católica, de Florentino del Valle* (Madrid, 1947). Luis Palacios Bañuelos examina en *Círculos de obreros y sindicatos agrarios en Córdoba, 1877-1923* (Córdoba, 1980), otro esfuerzo primerizo de movilización.

CAPÍTULO V

La política religiosa en España, 1889-1913, de José Andrés-Gallego, citado ya en el anterior capítulo, es el mejor estudio general de la cuestión religiosa en la política española durante los comienzos del siglo XX. La obra principal sobre el anticlericalismo en Barcelona es la de Joan Connelly Ullman *The Tragic Week: A Study of Anticlericalism in Spain, 1875-1912* (Cambridge, Ma. 1968, con una edición revisada y ampliada, *La Semana Trágica*, Barcelona, 1972). Aparte ésos, ha habido pocos estudios sobre el anticlericalismo español. Julio Caro Baroja, en *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo* (Madrid, 1980), proporciona una breve introducción cultural, a la que poco añaden los *Apuntes para una sociología del anticlericalismo*, de J. M. Díaz Mozaz (Barcelona, 1976). Dos obras de la época que, a pesar de su parcialidad proporcionan datos y referencias útiles, son las de Luis Morote, *Los frailes en España* (Madrid, 1904) y la de «Máximo» (A. Salcedo Ruiz), *El anticlericalismo y las órdenes religiosas en España* (Madrid, 1908). *Anticlericalism: A Brief History*, de José M. Sánchez (Notre Dame, Indiana, 1972), ofrece una perspectiva histórica. *Spanish Anticlericalism*, de John Devlin (Nueva York, 1966), es un estudio literario.

Dos prelados españoles muy influyentes en Roma se describen admirablemente en *El cardenal Vives y Tutó*, de Antonio M. Barcelona (Barcelona, 1916) y *Merry del Val*, de J. M. Javierre (Barcelona, 1965). N. González Ruiz e I. Martín, en *Seglares en la historia del catolicismo español* (Madrid, 1968), proporcionan información sobre los orígenes de la ACNP. A. Sangüesa Garcés, en *Pedagogía y clericalismo en la obra del padre Ruiz Amado, S. J. 1881-1934* (Zurich, 1973), se ocupa de una figura destacada de la educación católica en ese período y lo hace de otra Domingo Mondrone en *El padre Poveda* (Bilbao, 1965). *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*, de Avelino Gómez Ledo (Madrid, 1949), se refiere a un destacado filósofo católico de la época. María Jiménez Salas aporta alguna información sobre actividades caritativas en *Histo-*

ria de la asistencia social en España en la Edad Moderna (Madrid, 1958). Estudios regionales son los de Josep Massot i Muntaner, *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya Contemporània* (Barcelona, 1973), y de Santiago Diez Llama, *La situación sociorreligiosa de Santander y el obispo Sánchez de Castro, 1884-1920* (Santander, 1971). *El padre Sarabia escribe su historia, 1875-1958*, edición de Pedro Santidrián (Madrid, 1963), es un interesante relato de un «misionero interior» que empezó su labor en este período.

Óscar Alzaga Villaamil se ocupa de los orígenes de la democracia cristiana en *La primera democracia cristiana en España* (Barcelona, 1973), y J. N. García Nieto nos da una visión general del sindicalismo cristiano en *El sindicalismo cristiano en España* (Bilbao, 1960), mientras que Juan José Castillo, en *El sindicalismo amarillo en España* (Madrid, 1977), examina el sindicalismo no izquierdista. Los libros fundamentales sobre la CONCA son el de Castillo, *Propietarios muy pobres (La Confederación Nacional Católico-Agraria, 1917-1942)* (Madrid, 1979), y el de Josefina Cuesta Bustillo *Sindicalismo católico agrario en España, 1917-1919* (Madrid, 1978). *El fracaso social del catolicismo español*, de Domingo Benavides Gómez (Barcelona, 1973), expone la labor de organización de Maximiliano Arboleya. Jordi Nadal y Caries Sudrià explican una iniciativa que tuvo más éxito en *Historia de la Caixa de Pensions* (Barcelona, 1981). La obra de Colin M. Winston, *The Catholic Right and Social Conflict in Catalonia, 1900-1936*, está todavía en prensa.

CAPÍTULO VI

La mejor introducción general sobre el conflicto entre la Iglesia y la Segunda República es la de J. M. Sánchez, *Reform and Reaction: The Politico-Religious Background of the Spanish Civil War* (Chapel Hill, 1964). *La política católica en España*, de M. Fernández Areal (Barcelona, 1970), proporciona un resumen más breve que llega al período de Franco. Los principales estudios de la cuestión religiosa y la constitución republicana son el de Cesare Marongiu Buonaiuti *Spagna 1931. La Seconda Repubblica e la*

Chiesa (Roma, 1976), y el de Fernando de Meer Lecha-Marzo, *La cuestión religiosa en las Cortes constituyentes de la II República española* (Pamplona, 1975). Véanse también *La semana trágica de la Iglesia en España (octubre de 1931)*, de V. M. Arbeloa y *Región y religión en las Constituyentes de 1931*, de F. Astarloa Villena (Valencia, 1976). *Spain, the Church and the Orders*, de E. Allison Peers (Londres, 1945), es una defensa de la Iglesia por un destacado hispanista británico.

Las tres principales biografías de los prelados más influyentes bajo la república son *El cardenal Segura y el Nacionalcatolicismo*, de Ramón Garriga (Barcelona, 1977); *Vidal i Barraquer, cardenal de la pau*, de Ramon Muntanyola (Barcelona, 1970), y *El cardenal Gomá, primado de España*, de Anastasio Granados (Madrid, 1969). M. Batllori y V. M. Arbeloa han reunido y publicado numerosos documentos del archivo del cardenal Vidal i Barraquer, con el título de *Arxiu Vidal i Barraquer: Església i Estat durant la Segona República Espanyola* (Montserrat, 1976-1978, 6 vols.).

El estudio más extenso sobre la CEDA es el de José Ramón Montero *La CEDA* (Madrid, 1977, 2 vols.). Una perspectiva diferente se tiene con el primer tomo de *Historia de la democracia cristiana en España*, de Javier Tusell Gómez (Barcelona) (Madrid, 1974) y *The origins of Franco's Spain*, de R. A. H. Robinson (Londres, 1970). Julián Cortés Cavanillas en *El bienio «santo» de la II República* (Barcelona, 1973), nos da un análisis del bienio conservador. El único estudio sobre el principal teórico e intelectual de la derecha católica es el de Vicente Marrero, *Maeztu* (Madrid, 1955).

Sobre el catolicismo y la democracia cristiana en Cataluña durante la república, véanse el segundo tomo del libro de Tusell que se acaba de citar; *L'Església catalana del segle XX*, de J. Massot i Muntaner (Barcelona, 1975); *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps, 1931-1939*, de Hilari Reguer (Montserrat, 1977); *La Federació de Joves Cristians de Catalunya*, de varios autores (Barce-

lona, 1972). Francisco Carballo y Alfonso Magariños ofrecen un extenso estudio sobre la Iglesia en Galicia durante la república, en *La Iglesia en la Galicia contemporánea* (Madrid, 1978), mientras que José Fariñas Jamardo estudia en amplia perspectiva histórica *La parroquia en Galicia* (Madrid, 1975).

La situación de los nacionalistas vascos católicos durante la guerra civil produjo pronto una extensa bibliografía, en la que cabe destacar *La cuestión eclesiástica vasca entre 1931-1936*, de S. J. Gutiérrez Alvarez (León, 1971); *Historia general de la guerra civil en Euzkadi*, vol. 5; *El clero vasco* (San Sebastián, 1981); *La guerra de Franco, los vascos y la Iglesia*, de Juan de Iturralde (seudónimo de Juan de Usabiaga) (San Sebastián, 1978, 2 vols.). Son memorias importantes *Capítulos de mi vida*. I, *Hombre de paz en la guerra*, de Alberto de Onaindía (Buenos Aires, 1973), y *Memorias*. II, *Un vasco en el ministerio de Justicia: La cuestión religiosa*, de Manuel de Irujo (Buenos Aires, 1978).

El censo definitivo de la persecución del clero puede hallarse en *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, de Antonio Montero Moreno (Madrid, 1961). Juan Ordóñez Márquez relata los ataques a la Iglesia en una provincia antes de la guerra civil, en *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en Huelva, 1931-1936* (Madrid, 1968), en tanto que Ramiro Viola González describe la persecución religiosa en una parte de Cataluña en *El martirio de una Iglesia: Lérida, 1936-1939* (Lérida, 1980). Ángel García defiende la política de la Iglesia durante el derrumbamiento de la República, en *La Iglesia española y el 18 de julio* (Barcelona, 1977).

CAPÍTULO VII

Guy Hermet ha presentado un amplio y sistemático estudio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y de la política católica bajo el régimen de Franco en *Les catholiques dans l'Espagne franquiste* (París, 1980-1981, 2 vols.). Una breve introducción en in-

glés, aunque algo parcial, se halla en *Catholicism and the Franco Regime*, de Norman B. Cooper (Beverly Hills, 1975).

Una multitud de obras generales se publicaron en España después de la sustitución del régimen. Entre las mejores están *Política y religión en el régimen de Franco*, de Rafael Gómez Pérez (Barcelona, 1976); *La Iglesia en la España de Franco*, de Santiago Petschen (Madrid, 1977), y *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*, de José Ruiz Rico (Madrid, 1977). Véanse también *Storia della Chiesa espagnola, 1931-1966*, de U. Massino Miozzi (Roma, 1967); *Colonización política del catolicismo, 1941-1945*, de Francisco Rodríguez de Coro (San Sebastián, 1979); *El hecho religioso en España*, de Manuel Tuñón de Lara (París, 1968); *Aquella España católica*, de V. M. Arbeloa (Salamanca, 1975); *El experimento del nacionalcatolicismo, 1939-1975*, de Alfonso Álvarez Bolado (Madrid, 1976); *La Iglesia en el franquismo*, de José Chao Rego (Madrid, 1976); *Iglesia y sociedad en España, 1939-1975* (Madrid, 1977), y *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, de Melquíades Andrés y cols. (Madrid, 1978).

Hilari Raguer ha escrito un estudio general de la Iglesia durante la guerra civil, *La espada y la cruz (La Iglesia, 1936-1939)* (Barcelona, 1977), así como el principal estudio sobre la política del Vaticano durante ese conflicto, «El Vaticano y la guerra civil española» en *Cristianesimo nella Storia*, 3 (abril de 1982), pp. 137-209. Luis Aguirre Prado presenta en *La Iglesia y la guerra española* (Madrid, 1964) la versión franquista, que puede contrastarse con la de Ramon Comas i Madurell *Gomà-Vidal i Barraquer. Dues visions antagoniques de l'Església del 1939* (Barcelona, 1974) y la de Herbert R. Southworth *El mito de la cruzada de Franco* (París, 1963). María Luisa Rodríguez Aisa ha preparado un estudio crítico de *El cardenal Gomá y la guerra de España* (Madrid, 1981), en tanto que los declaraciones oficiales pueden hallarse en *Pastorales de la guerra de España, del cardenal Isidro Gomá y Tomás* (Madrid, 1955), y en la colección *Iglesia, Estado y Movimiento Nacional* (Ma-

drid, 1963). El punto de vista de uno de los pocos intelectuales católicos liberales de este período se halla en *Detrás de la cruz*, de José Bergamín (México, D. F., 1941), y en *El pensamiento perdido*, del mismo autor (Madrid, 1976). La polémica sobre el catolicismo y el nacionalismo vasco se extiende a los años de la posguerra en el desordenado libro de Julen Rentería Ugalde *Pueblo vasco e Iglesia* (Bilbao, 1982).

Los acuerdos entre la Iglesia y España (eds. C. Corral y L. Echeverría, Madrid, 1980) reúne los documentos oficiales, en tanto que la legislación religiosa del régimen de Franco puede hallarse en *Legislación eclesiástica del Estado, 1938-1964*, de A. Bernárdez Cantón (Madrid, 1965). Véanse del mismo autor *El fenómeno religioso en España: aspectos jurídico-políticos* (Madrid, 1972) y de Isidoro Martín Martínez, *Eclesiásticos en organismos políticos españoles* (Madrid, 1973). E. Fernández Regatillo se ocupa de los aspectos técnicos del concordato de 1953 en *El concordato español de 1953* (Santander, 1961) y Antonio Arza Areaga lo hace de los *Privilegios económicos de la Iglesia española* (Bilbao, 1973). Aurelio L. Orensanz examina las expresiones de la devoción popular en *Religiosidad popular española, 1940-1965* (Madrid, 1974).

El sector de la Iglesia objeto de más controversias durante el régimen franquista fue el Opus Dei, y la bibliografía correspondiente está muy polarizada. Salvador Bernal da una biografía del fundador en *Monseñor José María Escrivá de Balaguer* (Madrid, 1976). Los principales estudios hostiles son de Jesús Ynfante, *La prodigiosa aventura del Opus Dei* (París, 1970) y el de Daniel Artigues (seudónimo), *El Opus Dei en España, 1928-1962* (París, 1972). Jean-Jacques Thierry se muestra mucho más favorable en *L'Opus Dei. Mythe et realité* (París, 1973).

E. Guerrero y J. M. Alonso presentan la defensa de la posición del régimen sobre la cuestión de la libertad religiosa en *Libertad religiosa en España* (Madrid, 1962); la represión religiosa en términos legales se examina por Lorenzo Martín-Retortillo Baquer en

Libertad religiosa y orden público (Madrid, 1970). Jacques Delpech describe *The Oppression of Protestants in Spain* (Boston, 1955).

CAPÍTULO VIII

El estudio más completo de la política católica y de las relaciones Iglesia-Estado durante y después del Concilio Vaticano II se encontrará en el volumen 2 del libro de Guy Hermet ya citado en el capítulo anterior. Pierre Jobit examina la Iglesia en los comienzos de ese período en *L'Église d'Espagne à l'heure du Concile* (Paris, 1965). Francisco Gil Delgado presenta en *Conflicto Iglesia-Estado* (Madrid, 1975) un informe detallado de los conflictos a fines de los años sesenta y comienzos de los setenta, al que poco añade *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España, 1953-1979*, de Rafael Díaz Salazar (Madrid, 1981). Carlos Santamaría Ansa expone brevemente la política reformista en *La Iglesia ante la política* (Madrid, 1974); M. A. González Muñiz habla de la oposición clerical en *Asturias en Clero liberal asturiano* (Salinas, 1976), y J. Castaño Colomer describe la principal organización católica juvenil en *La JOC en España, 1946-1970* (Salamanca, 1977). A. Sáez Alba presenta un informe hostil sobre una importante asociación católica laica en *La Asociación Católica Nacional de Propagandistas y el caso de «El Correo de Andalucía»* (París, 1974). Jean-François Nodinot examina la situación económica de la Iglesia en *L'Église et le pouvoir en Espagne* (Paris, 1973), en tanto que J. Castellá-Gassol hace lo mismo en *¿De dónde viene y a dónde va el dinero de la Iglesia católica?* (Barcelona, 1975). Uno de los tratamientos más extremistas de este período se halla en *Der totalitäre Gottestaat*, editado por Michael Raskel (Düsseldorf, 1970).

En los años sesenta avanzaron mucho los estudios sobre sociología religiosa, estimulados por Rogelio Doucastella y Jesús María Vázquez. El primero fue coautor de *Análisis sociológico del catolicismo español* (Barcelona, 1967) y dirigió *Cambio social y religioso en España* (Barcelona, 1975). El segundo escribió *Realidades socio-*

religiosas de España (Madrid, 1967) y *Los religiosos españoles, hoy* (Madrid, 1973), y colaboró en *La Iglesia española contemporánea* (Madrid, 1973). Interesantes estudios regionales son el elaborado por la diócesis de Bilbao, *Diagnóstico sociológico de los conflictos sacerdotales* (Bilbao, 1971), y el de A. Vázquez, J. M. Díaz Mozaz y F. Azcona *La vida cristiana ante el desafío de los tiempos nuevos. Estudio sociorreligioso de Navarra* (Pamplona, 1973). Aunque poco sistemático, Paulo Iztueta Armendáriz presenta abundancia de datos en *Sociología del fenómeno contestatario del clero vasco, 1940-1975* (San Sebastián, 1981). Uno de los documentos más importantes de ese período es el publicado por el Secretariado Nacional del Clero, *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes* (Madrid, 1971). Se hallan relatos personales de sacerdotes secularizados y casados en *La gran desbandada (curas secularizados)*, editado por Ángel de Castro (Madrid, 1977); y en *Los curas casados se confiesan*, preparado por el grupo de redactores «Ekipo» (Madrid, 1977). El principal escritor favorable al catolicismo marxista era Alfonso Comín, autor entre otros de *Fe en la tierra* (Bilbao, 1975) y de *Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia* (Barcelona, 1977). En *La secularización en España* (Bilbao, 1972), Jesús Jiménez Blanco y Juan Estruch ofrecen un estudio sociológico de la secularización entre profesionales universitarios.

La última década del régimen de Franco produjo una serie de libros sobre libertad religiosa y ecumenismo. Algunos de los que merecen destacarse son: *El ecumenismo en España*, de José Desumbila (Madrid, 1964); *Meditación española sobre la libertad religiosa*, de José Jiménez Lozano (Barcelona, 1966), que es un estudio literario; *Prejuicio antiprotestante y religiosidad utilitaria*, de Jesús Amón (Madrid, 1969), basado en parte en encuestas de opinión; *Pluralismo y libertad religiosa*, de Alberto de la Hera (Sevilla, 1971), que es un estudio jurídico; *La libertad religiosa en España y el Vaticano II*, de Jaime Pérez-Llantada Gutiérrez (Madrid, 1974), y *La libertad religiosa de Amadeo de Fuenmayor* (Pamplona, 1974). Sobre

el protestantismo español contemporáneo véanse *The Thirthy Thousand. Modern Spain and Protestantism*, de Carmen Irizarry (Nueva York, 1966); *La España protestante*, de Manuel López Rodríguez (Madrid, 1976), y *El siglo del protestantismo en España*, de Juan B. Vilar (Murcia, 1979).

La mejor información sobre las negociaciones para un nuevo concordato se hallan en *Todo sobre el concordato*, de J. L. Martín Descalzo y cols. (Madrid, 1971). Véanse también *El Vaticano y España*, de N. López Martínez (Burgos, 1972); *Concordato y sociedad pluralista*, de J M. Díez Alegría y cols. (Salamanca, 1972), e *Iglesia-Estado, ¿luna de miel-luna de hiel?* de B. M. Hernando (Barcelona, 1975).

El principal dirigente de la Iglesia española en los años setenta da su versión de los acontecimientos en *Tarancón, el cardenal del cambio*, por T. L. Martín Descalzo (Barcelona, 1982). En *Entrevista con la Iglesia*, María Mérida (Barcelona, 1982) presenta una serie de entrevistas con dirigentes del episcopado en los comienzos de la década siguiente.

En esa misma década de los setenta se llevó a cabo una considerable labor en antropología religiosa, la mayor parte publicada en artículos. Tal vez el mejor libro sobre el tema es el de William A. Christian, *Person and God in a Spanish Valley* (Nueva York, 1972). Hubo también nuevas descripciones de aspectos típicos de la religiosidad popular, como el de Santiago Montoto, *Cofradías sevillanas* (Sevilla, 1966), y el de Carlos Pascual, *Guía sobrenatural de España* (Madrid, 1976), y el de S. Rodríguez Becerra y J. M. Vázquez Soto *Exvotos de Andalucía* (Sevilla, 1980). La obra de Juan Saiz Barbera, *El espiritualismo español y destino providencial de España en la historia universal* (Sevilla, 1977), puede señalarse como, acaso, la última afirmación importante de la ideología española, publicada dos años después de la muerte de Franco. Un libro de consulta periódica es la trienal *Guía de la Iglesia en España*. Hace un decenio apareció, incluyendo a prominentes laicos:

Quién es quién en la Iglesia de España, por Armando Vázquez (Madrid, 1972). Se pueden seguir las actividades del momento en revistas de la Iglesia como *Ecclesia* y *Vida Nueva*.

Se ha acusado a menudo al catolicismo español de ser teocrático, de dominar al Estado, aunque se está más cerca de la verdad si se señala que en períodos importantes de la historia de España la Iglesia se vio dominada por un Estado oficialmente ultracatólico. (El presidente de la Diputación de Oviedo ofrece la Cruz de la Victoria a Franco, 5 de setiembre de 1942.)

Dirigentes notables, como san Isidoro de Sevilla, definieron la función moral del poder del Estado y consiguieron la aceptación teórica, por lo menos verbal, de la doctrina del poder transmitido del pueblo a la Corona.

Ardiente patriota católico, el Beato (de Liébana) afiló de modo especial la identidad cristiana y su antagonismo frente a los musulmanes. También ayudó a preparar el camino para que se adoptara a Santiago como el nuevo patrón nacional.
(Miniatura de un manuscrito de los comentarios al «Apocalipsis» del Beato de Liébana.)

Los prototipos españoles –ya antes del final de la Edad Media– serían religiosos y militares. Las raíces de la diferencia española, como muchos otros rasgos propios de la historia hispánica, se hunden en la reconquista cristiana.

Fernando el Católico.

Los gobernantes que forjaron la monarquía unida española no podían concebir la unidad y la seguridad, ni espiritual ni política, de otro modo que como una firme y, en fin de cuentas, monolítica sociedad católica.

Isabel la Católica.

A lo largo de la mayor parte de su existencia, el propósito de la Inquisición no fue tanto la represión de la herejía, que pronto cesó de existir en España, cuanto la formación de la conducta católica apropiada, en lo cual parece que tuvo considerable éxito. (Cuadro de Ricci que representa el auto de fe celebrado el 30 de junio de 1680 en la plaza Mayor de Madrid.)

Un decreto real de 1559 prohibió a los españoles estudiar en las universidades extranjeras, incluso en las católicas, pues consideraban blando y poco merecedor de confianza el catolicismo extranjero. Así se inició el proceso de convertir a la península en una especie de Tibet cultural. (Felipe II.)

El concordato (de 1753) fue acogido con alegría por la Corona, lo que llevó al marqués de la Ensenada a afirmar, con tanta exageración como satisfacción, que expulsar a los romanos era un triunfo mayor que expulsar a los moros.
(Zenón de Somodevilla y Bengoechea, marqués de la Ensenada.)

Una muestra de esta nueva vitalidad (religiosa) fue la renovada actividad misionera en la América hispana. Los franciscanos abrieron a la fe nuevos territorios en el norte de México y en el oeste de Norteamérica, mientras que los jesuitas persistieron en su labor en el Paraguay y otros lugares hasta que llegó su expulsión.
(Fray Junípero Serra en el Statuary Hall de Washington.)

Mientras las Cortes estaban reunidas en Cádiz, el clero tradicionalista no se opuso, a lo primero, a las nuevas instituciones que aquéllas creaban. Lo que provocó la ira de gran parte de las jerarquías del clero conservador fue la abolición del Santo Oficio y el consiguiente reconocimiento de la libertad de expresión. (Juramento de las Cortes de Cádiz.)

Para los carlistas, la guerra civil era tanto una «guerra divina» como lo fuera la lucha contra los musulmanes o los afrancesados agnósticos; y a los fieles se les predicaba, con su promesa de indulgencias, la tradicional bula de la cruzada. (Grabado de la primera guerra carlista.)

El objetivo del gobierno (desamortizador) era triple: lograr fondos para continuar la guerra contra los carlistas; debilitar a la Iglesia como baluarte del tradicionalismo y hacerla depender financieramente del Estado y fortalecer el régimen liberal con la formación de una nueva clase media. (Juan Álvarez y Méndez, llamado Mendizábal.)

La gran novedad de la república, en cuestión de relaciones con la Iglesia, habría sido la separación, por primera vez, de la Iglesia y el Estado, si el régimen hubiese durado lo suficiente para aprobar su propia constitución. (Caricatura de la época, que representa la República indicando al presidente del ejecutivo, Estanislao Figueras, cuál ha de ser su tarea frente al carlismo si quiere paz en España.)

En su «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo» insistía (Donoso) en señalar las tendencias destructoras y degeneradoras del liberalismo, junto con los fracasos sociales y culturales del materialismo capitalista que, creía, conduciría a una enajenación en masa y a la lucha de clases.
(Juan Donoso Cortés.)

El «best-seller», probablemente no sólo del momento sino de todos los libros publicados en la España moderna, fue el «Camino recto y seguro para llegar al cielo», de Claret. Al comenzar este siglo se habían vendido varios millones de ejemplares.
(Antonio María Claret.)

Arana y Goiri basaba el nacionalismo en la tradición, y para él la tradición vasca era sinónimo de extrema religiosidad. El primer programa que redactó para su movimiento, en 1895, habría hecho del nuevo régimen vasco una teocracia virtual. (Sabino Arana y Goiri.)

En noviembre de 1884 el Papa (León XIII), con su encíclica «Inmortale Dei», alentó a los católicos a colaborar discretamente en la política de los regímenes liberales, pero este consejo, en general, se ignoró en España, donde todavía escandalizaba una conferencia del gran maestre de la masonería, Miguel Morayta, en favor de la libertad de cátedra.

Los dos prelados españoles más influyentes en Roma en los dos últimos siglos fueron el secretario de Estado del Vaticano, cardenal Merry del Val, y el capuchino catalán, cardenal Vives i Tutó, que desempeñó un papel decisivo en la condena del modernismo. Su influencia se refleja en el dicho de los ingeniosos romanos: «Vives é tutto» (Vives lo es todo). (Josep Vives i Tutó.)

Maura era un católico ardiente y representaba un nuevo enfoque que aspiraba a la modernización económica ligada a un conservadurismo cultural y legal extremado. Su programa para la derecha española iba a sobrevivir hasta la muerte de Franco. (Antonio Maura Montaner.)

LA ÉP

ÚLTIMOS TELEGRAMAS Y NOT

DOCUMENTOS HISTÓRICOS

El señor Maura renuncia á la jefatur

del partido conse

COS DE

En marzo de 1922 «El Debate» y la ACNP anunciaron el comienzo de una gran Campaña Social, en Madrid, para recolectar fondos y movilizar esfuerzos en favor de una universidad católica... Hubo que suspender la campaña al cabo de apenas tres semanas, pues los católicos adinerados resistían la presión para que hicieran aportaciones.

EL DEBATE

La última aventura

Próxima propaganda

¿Se firmará la paz en Febrero?

Desavenencias aliadas

CRONICA EXTERIOR

LO DEL DIA

LAXEN BUSTO

La historia de los Sindicatos Libres de Barcelona era evidentemente muy distinta de la del sindicalismo confesional. Estaban en buenas relaciones únicamente con los sindicatos de Gafo, que a comienzos de los años veinte habían visto reducida su esfera al País Vasco y Navarra.

EL CATEQUISTA Y EL CONVERSO

10 ABR.

El padre Gafo explica cómo se ha ido operando la transformación en el ánimo de Oscar Pérez Solís

El padre Gafo ha hecho a un redactor de «El Debate» interesantes manifestaciones acerca de cómo Pérez Solís ha ido evolucionando en sentido regresivo, desde su posición de jefe del comunismo español hasta

de varios sectores; conocí hasta los últimos detalles el funcionamiento de los Sindicatos Libres.

—¡...!

—Estando en Barcelona ocurrieron los sucesos de Bilbao y vi por la Prensa que Pérez Solís había caído

La primera nota discordante por parte de la Iglesia se dio el 2 de mayo de 1931, cuando el «Boletín Oficial» del arzobispado de Toledo publicó una carta pastoral del primado, el muy conservador cardenal Pedro Segura, alabando al rey depuesto... Inmediatamente después, el 11 de mayo, hubo una quema de conventos.

El cardenal Ilundain, arzobispo de Sevilla, pidió en 1932 una sola peseta al mes a cada familia de su diócesis para sostener el clero y los servicios religiosos, pero no la consiguió.
(El cardenal, acompañado del general Queipo de Llano.)

Eludía Renovación Española la movilización de masas y se identificaba plenamente con la estructura social y económica existente. Mucho más que la Falange, Calvo Sotelo y sus partidarios fueron los verdaderos progenitores ideológicos del autoritarismo católico de derechas del subsiguiente régimen del general Franco. (José Calvo Sotelo en un mitin.)

El general Emilio Mola, que planeó y organizó la rebelión, se proponía seguir el ejemplo del régimen dictatorial de Portugal y mantener la separación de la Iglesia y el Estado, aunque siempre con la presunción de que un gobierno militar de derechas se mostraría mucho más solícito hacia los intereses católicos que la república de izquierdas. (Mola, en Pamplona, con un grupo de colaboradores.)

En 1936 el tono y las actitudes del catolicismo español eran mucho más conservadores y hasta reaccionarios, con un espíritu de restauración religiosa muy receptivo respecto al movimiento político de los militares en rebelión. El general Franco se aprovechó de esto para restablecer una simbiosis parcial entre la Iglesia y el Estado.
(Franco en Sevilla con el cardenal Ilundain y el general Queipo.)

El obispo Olaechea, de Pamplona, centro de la muy católica provincia de Navarra, donde los voluntarios se alistaban desde el comienzo en la causa nacionalista, declaró el 23 de agosto de 1936: «No libramos solamente una guerra, sino una cruzada.» (Bendición de una bandera de Falange en el palacio episcopal de Pamplona.)

CARTA COLECTIVA DE LOS OBISPOS ESPAÑOLES A LOS DE TODO EL MUNDO CON MOTIVO DE LA GUERRA DE ESPAÑA[1]

1. RAZÓN DE ESTE DOCUMENTO

Venerables Hermanos:

Suelen los pueblos católicos ayudarse mutuamente en días de tribulación, en cumplimiento de la ley de caridad de fraternidad que une en un cuerpo místico a cuantos comulgamos

1. Por tratarse de un documento de capital importancia, documento realmente histórico, que refleja el pensamiento genuino del Episcopado español acerca del carácter distintivo de nuestra guerra, y que no pudimos publicar a su tiempo, por estar la Diócesis bajo el dominio marxista, reproducimos hoy íntegramente el texto de esta Carta Colectiva, para que figure en la colección de nuestro BOLETÍN.

El 10 de marzo de 1937 el cardenal Pacelli, secretario de Estado del Vaticano, escribió a Gomá: «El Santo Padre lo deja plenamente a vuestro prudente juicio.» La carta de Pacelli abrió la puerta a la negociación y a la redacción de la famosa «Carta colectiva».

El concordato de 1953 daba al régimen el pleno reconocimiento de la Iglesia, reafirmaba la confesionalidad del Estado español y reconocía al jefe del Estado el derecho de presentación de obispos... Firmado inmediatamente antes del pacto económico y militar con los Estados Unidos, rubricado un mes después, el concordato trajo consigo la relativa rehabilitación internacional del régimen.

AÑO III

NUMERO 25

DICIEMBRE 1949

HOAC

HERMANDAD OBRERA DE ACCIÓN CATÓLICA

CONSIGNA

Para enero en la misma que la que como consigna general para el curso 1949-50 se dió en nuestra IV Semana Nacional.

ORGANIZACION

Hasta estos momentos lo fundamental en la Obra era «existir», como en los primeros meses de la vida de una persona.

Pero llega el momento en que ya no hay que entretenerse en las bagas, ni coger la «perra».

Vamos a actuar como hombres que tienen ley y norma.

El tiempo de tanteos y ensayos para aprender a andar ha terminado.

¡En marcha!

BOLETIN de DIRIGENTES

Los militantes de la HOAC colaboraban con los del Partido Comunista de España (PCE) en la organización de una nueva forma de resistencia, las Comisiones Obreras (CC. OO.), que ofreciera una dirección alternativa a los obreros industriales.

El biógrafo mejor informado de Franco ha observado que de todos los reveses sufridos por Franco en su larga carrera, el más grave no le fue infligido por enemigos de su país o por potencias extranjeras hostiles, sino por la Iglesia Católica Romana con las reformas del Vaticano II. (Apertura del Concilio Vaticano II.)

En Cataluña, el centro del clero disidente, en la década de los sesenta, fue la famosa abadía benedictina de Montserrat. El abad, dom Aureli Escarré, atacó directa y públicamente al régimen en noviembre de 1963.

«Debemos reconocer humildemente esto –señaló un grupo de participantes en la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes celebrada en Madrid en 1971– y pedir perdón por el hecho de que no actuamos en el momento oportuno como verdaderos "ministros de reconciliación" en medio de nuestro pueblo dividido por una guerra entre hermanos.»
(Presidencia de la Asamblea conjunta.)

El asunto Añoveros amenazó con hacer estallar por completo la estructura de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pues el gobierno pensaba expulsar de España al obispo, y una parte de las jerarquías eclesiásticas, reunida en Madrid, pidió que se prepararan los artículos de excomunión contra los dirigentes del gobierno. (En la foto, Tarancón y el obispo Añoveros.)

Si bien las jerarquías eclesiásticas se abstuvieron en las elecciones generales de 1977 de apoyar a ningún partido, su propia posición en política se hallaba mejor reflejada por la UCD que por ningún otro partido, y se le concedió cierto grado de ayuda indirecta.

Juan Pablo II se mostró particularmente favorable al Opus Dei, y a finales de 1982 elevó el instituto al rango de primera «prelatura personal» del catolicismo romano. (Visita de Juan Pablo II a España en noviembre de 1982.)

EL PERIÓDICO de CATALUNYA

Viernes 29 octubre

Felipe barre

• El PSOE logra mayoría total y AP consigue ser el segundo gran partido

La participación del 71,67% supera en más de siete puntos a la de 1979

Convergencia i Unió consolida su posición en Cataluña

La UCD se hunde estrepitosamente en toda España

Los comunistas pasan a ser una fuerza política casi testimonial

En Euskadi se mantienen los nacionalistas

«editorial»

La victoria de la normalidad

Tras la elección de un gobierno socialista, en octubre de 1982, resultó cada vez más difícil mantener plenamente la política de neutralidad y apoliticismo seguida por Tarancón.

STANLEY G. PAYNE, nacido en Texas en 1934, se doctoró por la Universidad de Columbia en 1960. Ha sido profesor en las universidades de Columbia, Minnesota, UCLA y Wisconsin. Actualmente es titular de la cátedra Hilldale-Jaime Vicens Vives de Historia de Wisconsin. Es autor de *Falange* (1961), *Los militares y la política en la España contemporánea* (1967), *Franco's Spain* (1967), *La revolución española* (1970), *A History of Spain and Portugal* (1973), 2 tomos), *El nacionalismo vasco* (1974), *El fascismo: comparación y definición* (1980) y varios más. Algunos títulos se han traducido al francés y al japonés.

Notas

[1] Brenan escribía, alrededor de 1950, que «viven en un sistema tribal o de clientela, que les impone como deber moral favorecer a los amigos a costa del Estado, y perjudicar a los adversarios. Ésta es la primera ley de este país, que se observó tanto durante la República como hoy. Tres cuartas partes del endémico sentimiento revolucionario en España provienen de ahí». *The Face of Spain*, Londres, 1950, p. 227. <<

[1] Derek W. Lomax, *The Reconquest of Spain*, Londres, 1978, pp. 174-175. <<

[2] Es evidentemente un error atribuir el fracaso económico moderno sólo a la Edad Media, pues «se podría sostener, de hecho, que los cristianos de la alta Edad Media sentían mucho respeto por la habilidad tecnológica, a juzgar por el número de técnicos que fueron llevados a los altares. El más conocido es santo Domingo de la Calzada, que construyó el puente sobre el río Oja, con estructura de madera y pilares de sillería, que edificó hostelerías para peregrinos y reparó caminos a lo largo de las peregrinaciones. Su discípulo, san Juan de Ortega, también fue constructor de puentes y caminos. Al patrón de Burgos, san Adelelmo o Lesmes, se le recordó porque había construido un sistema de alcantarillado para la ciudad, desviando aguas de los ríos Pico y Vena (afluentes del Arlazón) hacia canales que abrió en el centro de las calles, con lo cual el agua arrastraba los desperdicios. Estos canales se llamaban "esguevas" y se imitaron en Valladolid y otras ciudades». Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, 1979, p. 247. <<

[1] Otis H. Green, *Spain and the Western Tradition*, Madison, 1964-1968, 4 vols., vol. III, pp. 53-54. <<

[2] El caso del arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, era significativo no sólo por el rango del acusado, sino también porque ilustraba la mezcla de rivalidad y malicia personales con los intereses económicos y los conflictos de jurisdicción. La Inquisición había pedido —y obtenido— poco antes de tener jurisdicción, aunque limitada, sobre los obispos, autoridad empleada en este caso por el inquisidor jefe para acusar a un odiado rival personal, el arzobispo, que había sido nombrado en su lugar a la primacía de la Iglesia. Carranza era un fraile y teólogo dominico que había escrito Comentarios algo liberales y ambiguos sobre el catecismo y fue confesor de Felipe, en Inglaterra, durante su matrimonio con María Tudor. Se le acusó de herejía en sus escritos y en su conducta para con los protestantes ingleses. El papado se dio cuenta de que Carranza no sería juzgado imparcialmente en España e insistió en que su caso se transfiriera a Roma. La corona española se resistió durante años, para evitar cualquier reducción de la jurisdicción de la Inquisición española y para disponer tanto tiempo como pudiera de los ingresos del rico arzobispado de Toledo. <<

[3] Citado en Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de «pureté de sangs» en Espagne du XVe au XVIe siècle*, París, 1960 páginas 291-294. <<

[4] Bartolomé Bennassar, *The Spanish Character*, Berkeley, 1979, p. 89 <<

[5] Citado por Henry Kamen, *Spain in the Later Seventeeth Century 1665-1700*, Londres, 1980, p. 296. <<

[6] La Rota Española funcionó hasta 1932, año en que el papado la suprimió, tras la separación de la Iglesia y del Estado que eliminaba el carácter vinculante de algunas de sus decisiones. En 1947, bajo el régimen de Franco, se restableció. <<

[1] William Callahan, «The Origins of the Conservative Church in Spain, 1793-1823», en *European Studies Review*, 10:2, abril de 1979, p. 217. <<

[1] La penetración del protestantismo, que tanto alarmaba a los dirigentes católicos, resultó muy modesta. En 1875 había en toda España sólo 33 congregaciones protestantes, con un total de no más de 2 000 feligreses. Estaban localizadas principalmente en Madrid, Barcelona, Sevilla y la isla de Menorca (ocupada por los ingleses en la última parte del siglo XVIII). La rama principal era la evangélica, de origen calvinista, con menos de 500 miembros, seguida por la baptista, de 'inspiración norteamericana, con unos 250 fieles. <<

[2] Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1955, vol. VI, p. 508 <<

[3] Citado por Javier Tusell, *Historia de la democracia cristiana en España*, Madrid, 1974, vol. I, p. 20. <<

[1] Merece la pena citar en su totalidad el título de uno de los libros de Miralta: Los secretos de la confesión. Revelaciones, misterios, crímenes y monstruosidades; sacrilegios, aberraciones y ridiculeces; miserias, problemas sociales o religiosos y extravagancias humanas; inmoralidades de la moral conservadora y ultramontana y otros excesos o pecados oídos a los penitentes durante larga práctica del confesonario por Constancio Miralta (presbítero), Madrid, 1886. <<

[2] Francisco Ferrer y Guardia tomó parte en el motín, aunque no necesariamente como uno de los instigadores. Propagandista revolucionario y organizador de escuelas «racionalistas», estuvo implicado en actos terroristas anteriores. Para las autoridades españolas, su ejecución tuvo una función simbólica. <<

[3] Gafo declaró que era partidario de la socialización parcial de la propiedad y de la participación de los obreros en la propiedad de las empresas, posición aprobada por parte de los libres. <<

[1] *Gaceta de Madrid*, 9 de diciembre de 1931 <<

[2] Citado en James R. O'Connell: «The Spanish Republic. Further Reflexions on its Anticlerical Policies», en *The Catholic Historical Review*, 57:2, 1971, pp. 275-289. <<

[3] José María Sánchez, *Reform and Reaction*, p. 145. <<

[1] Felipe Bertrán Güell, *Preparación y desarrollo del alzamiento nacional*, Valladolid, 1939, p. 243; Manuel Tuñón de Lara, *El hecho religioso en España*, París, 1968, pp. 134-135 <<

[2] Citado en José Chao Rego, *La Iglesia en el franquismo*, Madrid, 1976, p. 26. <<

[3] *Iglesia, Estado y Movimiento Nacional*, Madrid, 1963, pp. 21-23. <<

[4] *Ibídem*, p. 25. <<

[5] Citado en Raguer, *La espada y la cruz*, Barcelona, 1977, p. 103. <<

[6] Cardenal Isidro Gomá y Tomás, *Pastorales de la guerra de España*, Madrid, 1955, pp. 147-189. <<

[7] *Ibídem*. <<

[8] *Ibídem*. <<

[9] J. Azpiazu, S. J., «Estado tradicional y Estado totalitario», en *Razón y Fe*, 34:477, octubre de 1937, pp. 186-187; en J. J. Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*, Madrid, 1977, p. 67. Debe señalarse que el padre Azpiazu era la más destacada autoridad del clero español en la teoría del corporativismo. Antes había publicado *El Estado corporativo* (Madrid, 1936) y más tarde escribió *El Estado católico* (Madrid-Burgos, 1939). <<

[10] Citado en Ruiz Rico, *El papel político*, p. 68. <<

[11] Citemos seis ejemplos, señalados por un historiador religioso: el arzobispo de Valladolid: «La más santa que han visto los siglos» (30 de marzo de 1937) y [Los soldados nacionalistas son]

«cruzados de Cristo y de España» (28 de marzo de 1937); el arzobispo de Granada: «Nos encontramos de nuevo en Lepanto» (octubre de 1937); el arzobispo de Córdoba: «La cruzada más heroica que registra la historia» (30 de diciembre de 1937); el obispo de Tuy: «No es guerra civil, sino cruzada patriótica y religiosa»; el obispo de Tenerife: «De cuantas guerras legítimas y santas registra la historia, ninguna más legítima y santa» (Chao Rego, *La Iglesia*, pp. 26, 377-379). <<

[12] Fray Ignacio González Menéndez-Reigada, *La guerra española ante la moral y el derecho*, Salamanca, 1937; Julio Meinville, *¿Qué saldrá de la España que sangra?*, Buenos Aires, 1937; Constantino Bayle: *Sin Dios y contra Dios*, Burgos, 1938; Juan de la Cruz Martínez, *¿Cruzada o rebelión?*, Zaragoza, 1938; A. de Castro Albarrán, *Guerra santa. El sentido católico de la guerra española*. Burgos, 1938. <<

[13] *Iglesia, Estado y Movimiento Nacional*, pp. 35-37. <<

[14] *Ibídem*, pp. 45-46. <<

[15] Citado por Víctor Manuel Arbeloa, *Aquella España católica*, Salamanca, 1975, p. 275. <<

[16] Rafael Gómez Pérez, *Política y religión en el régimen de Franco*, Barcelona, 1976, p. 156. <<

[17] No se olvide que el azul era el color del uniforme falangista. <<

[18] Citado en Víctor Manuel Arbeloa, *Aquella España católica*, p. 248. <<

[19] *Iglesia, Estado y Movimiento Nacional*, pp. 75-76. <<

[1] Según Noël Anglois, «La drame du clergé espagnol», en *Études*, abril de 1968, pp. 50, 570-571, en Iztueta Armendáriz, pp. 246-247. <<

[2] «Un religioso vasco da una lección al episcopado español», en *Eusko Deya*, 26, 458, septiembre-octubre de 1961, citado en

Guy Hermet, «Los precursores de la oposición clerical a Franco, 1958-1969», en *Historia 16*, 6, 58, febrero de 1981, pp. 19-26. <<

[3] Secretariado Nacional del Clero, *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes*, Madrid, 1971, pp. 159-161. <<

[4] Secretariado Nacional del Clero, *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes*, pp. 643, 651, 653, 696. <<

[5] Una de las medidas de liberalización del régimen que no mereció el aplauso de todos los sectores de la Iglesia fue la iniciativa del ministro de Asuntos Exteriores de la época, Fernando María Castiella, de proponer, en 1967, una nueva ley que toleraba las minorías religiosas, con el fin de mejorar la imagen del régimen en el extranjero. Aunque nunca sujetos a severas persecuciones físicas —como las de los cristianos en los países comunistas—, los 32.000 protestantes de España (aproximadamente 0,10 % de la población) habían sufrido siempre discriminación y cortapisas legales que variaban de una Iglesia a otra, pero que siempre perjudicaban la libertad de expresión religiosa. La ley de 1967 suprimió la mayoría de estas restricciones. Los motivos de esta reforma —nunca aplicada por completo hasta después de la muerte de Franco— derivaban, a la vez, de las nuevas normas de tolerancia adoptada por el Vaticano II, y de lo que esperaba la opinión occidental. <<

[6] El mejor análisis de los gobiernos de Franco concluye que una cuarta parte de todos los ministros del régimen pueden identificarse en política como primariamente católicos, si se incluye bajo esta etiqueta general a cierto número de ministros militares, de identidad algo ambigua. Diez ministros (7,7 % del total) procedieron de Acción Católica o de la ACNP. Catorce de los ministros «tecnócratas» de los años sesenta tenían antecedentes católicos, pertenecían al Opus Dei o estaban relacionados de alguna manera con él y constituían el 11,9% del total de los ministros de Franco. A ésos podrían agregarse cuatro carlistas, cua-

tro ministros militares relacionados con la CEDA o con otros ministros que eran miembros del Opus Dei, y cinco ministros neofalangistas, en los primeros años del régimen, que procedían de la CEDA. Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, París, 1980, vol. I, pp. 336-337. <<

[7] Estos datos sobre el papel de los españoles en la jerarquía católica se encuentran en Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne de Franco*, Paris, 1980, vol. I, pp. 25-27. <<

[8] Citado en Richard Gunther y Roger A. Blough, «Religious Conflict and Consensus in Spain. A Tale of Two Constitutions», en *World Affairs*, 143:4, primavera de 1981, pp. 366-412. <<

[9] El artículo 16 de la constitución de 1978 dice así: «1.° Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. 2.° Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3.° Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones». <<

[10] *Cambio 16*, Madrid, 25 de febrero de 1979. <<

[11] *Ibídem*. <<

[1] Tal vez la muestra más sistemática fue la del cuarto *Informe sociológico* de la Fundación FOESSA, publicado en 1981, con datos de cerca de 6.000 personas. Del 80 % que se consideraba católico, 7,82 se definía como «muy católico». 29,2 como «practicantes regulares», 22,46 como «no muy practicantes» y 19,5 como católicos «no practicantes». Previamente, en 1978, el Centro de Investigaciones Sociológicas había publicado los datos de un muestreo nacional menor, según los cuales el 57,92 % del total se consideraban católicos practicantes y el 30,81 % católicos no

practicantes. *Revista española de investigaciones sociológicas*, núm. 5, 1979, citado en *Vida Nueva*, núms. 1318-1349 (16 y 23 de octubre de 1982), p. 30. Estos altos porcentajes no se confirmaron en encuestas más recientes, algunas de ellas llevadas a cabo por organismos de la Iglesia. Un estudio nacional, efectuado en 1981, por la Comisión Episcopal de Asuntos Pastorales, con un muestreo de casi 7.000 personas, encontró que el 39,3 % se declaraban católicos practicantes, el 15,2 practicantes con poca frecuencia, el 28,4 católicos no practicantes, el 11,1 no creyentes y el 6,0 creyentes de otra fe (porcentaje muy alto para España). Otras encuestas menores de 1978 y 1980 dieron aproximadamente los mismos resultados, con la proporción católica de la población alrededor del 80 %. <<

[2] *Comentario Sociológico*, núm. 25, 1979, citado en *ibídem*. <<

[3] En 1982, el subsidio ascendía a un promedio de 17.000 pesetas mensuales por sacerdote; es decir, poco más de los dos tercios del salario mínimo nacional. Los estipendios eclesiásticos han sido siempre bajos en España, pero, con el fin de mantenerlos a nivel del salario mínimo, o algo <<

[4] Entrevista con el padre Bernardo Herráez, en *Cambio 16*, Madrid, 15 de agosto de 1983. <<

[1] Stanley Brandes, «The Priest as Agent of Secularization in Rural Spain». *In Economic Transformation and Steady-State Values: Essays in the Ethnography of Spain*, editado por J. B. Aceves, Flushing, NY: Queens College Press <<

[2] Citado en Pedro R. Santidrián, *España ha dejado de ser católica*, Madrid, 1978, p. 48. <<

ÍNDICE

El catolicismo español 2

PREFACIO 5

INTRODUCCIÓN 7

I RELIGIÓN E IDENTIDAD EN LA HISPANIA MEDIEVAL 11

II LA RELIGIÓN TRADICIONAL 42

III EL RETO DEL LIBERALISMO 108

IV EL RESURGIMIENTO CATÓLICO 147

V CLERICALISMO Y ANTICLERICALISMO EN LOS COMIENZOS DEL SIGLO XX. 182

VI DEL ANTICLERICALISMO A LA REVOLUCIÓN 220

VII EL NACIONALCATOLICISMO 251

VIII LA DEMOCRATIZACIÓN Y LA SECULARIZACIÓN 280

IX EL CATOLICISMO ESPAÑOL EN LOS AÑOS OCHENTA 318

CONCLUSIÓN 334

BIBLIOGRAFÍA 337

Autor 387

Notas 388